AUDE LANCELIN Y
MARIE LEMONNIER

LOS FILÓSOFOS Y EL AMOR

De Sócrates a Simone de Beauvoir

TRADUCCIÓN DE
JUAN CLAUDIO DE RAMÓN

DEUSTO

Índice

Portada

Sinopsis

Portadilla

Nota a la traducción

Introducción

1. Platón

2. Lucrecio

3. Montaigne

4. Jean-Jacques Rousseau

5. Immanuel Kant

6. Arthur Schopenhauer

7. Søren Kierkegaard

8. Friedrich Nietzsche

9. Martin Heidegger y Hannah Arendt

10. Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir

Notas

Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

Sinopsis

Esta obra nos sumerge en un recorrido fascinante por la visión del amor a través de los grandes pensadores de la historia. Partiendo de la idealización platónica o el pensamiento de Sartre y Montaigne, y pasando por las ironías de Nietzsche o la visión de Kierkegaard, las autoras examinan las creencias, contradicciones y pasiones que moldearon tanto el pensamiento filosófico como las experiencias personales de los filósofos. Este libro nos muestra su lado más humano y nos revela sus secretos y anécdotas, lo que consigue que logremos transformar a estos genios en figuras cercanas cuyas reflexiones sobre el amor siguen siendo relevantes hoy día.

LOS FILÓSOFOS Y EL AMOR

De Sócrates a Simone de Beauvoir

Aude Lancelin y Marie Lemonnier

Traducción de Juan Claudio de Ramón

EDICIONES DEUSTO

Nota a la traducción

Uno de los mayores placeres de este libro es la lectura de los pasajes originales que las autoras seleccionan para ilustrar el punto de vista de los filósofos sobre el amor. En estas ocasiones, en lugar de traducir del francés, se ha optado por localizar la cita en alguna autorizada —y a veces canónica— traducción previa al español, debida a un especialista. Para la bibliografía secundaria se opta también por usar traducciones españolas, cuando existen y están disponibles.

J. C. R.

Introducción

Un lugar común firmemente asentado sostiene que Amor y Filosofía no hacen buena pareja. Se diría incluso que duermen en habitaciones separadas. Como si el amor, el sentimiento más encantador, no resistiera el desencanto generalizado del mundo. El pequeño Cupido, pueril y hostil, con su arco asesino entre las alas, yace junto al resto de los dioses en el cementerio de viejos desvaríos. Al final, la tradición del moralismo francés tenía razón sobre el amor, y resulta que bajo el torpe y afectado romanticismo se oculta la grosera realidad del sexo, el cálculo y la voluntad de poder. El sentimiento amoroso no daría ni para una tarde de quehacer intelectual. No extraña, pues, que un tema tan central en la vida humana sea casi un solar vacante, abandonado en las manos de los novelistas del nihilismo sexual, los sociólogos de la nueva «confusión amorosa» o los chamanes de una religiosidad de pacotilla. Nadie se plantea contrastar las diferentes perspectivas filosóficas sobre el amor, y uno casi espera descubrir más hondura sobre el tema en los versos de las canciones de la música comercial que en las páginas de los pensadores contemporáneos.

Todo esto ya causaba asombro a Arthur Schopenhauer. En el segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*, leemos: «Habría que extrañarse de que un asunto que en la vida humana juega un papel tan significativo no haya sido tomado en consideración hasta ahora por los filósofos y permanezca totalmente desatendido».[1] Afirmar eso resulta una exageración, cierto; una

burla, incluso, como cuando el irascible prusiano reduce la reflexión platónica a mera cháchara entre pederastas. Apunta, con todo, a un misterio cierto. En efecto: resulta paradójico que la filosofía, nacida en Grecia al arrimo del amor, como la Venus que surge desnuda de la concha botticelliana, reniegue de su origen. Su iniciador, Sócrates, afirma en el *Banquete* de Platón no saber de nada salvo de los «temas relacionados con Eros». Prometedora declaración que apenas tendrá consecuencias. Habrá que esperar a Kierkegaard para que el amor sea visto de nuevo como un modo de comprensión de la existencia.

Condición *sine qua non* de la felicidad para la mayor parte de la humanidad, motivo inagotable del drama literario, el amor es abordado por los filósofos con la cautela de quien entra en la jaula de una fiera que puede devorarlo entero. Un hecho para el que cabe aventurar no pocas explicaciones. Preocupada de redimir al hombre de toda alienación mental, se entiende que la filosofía vea con circunspección una peculiar pasión que puede conducir a dejarse morir de tristeza. Para un pensador del siglo I a. C. como Lucrecio, inspirado por la antigua ética griega, la filosofía aspira a la ausencia de perturbación. «Vacío es el discurso del filósofo si no contribuye a curar la enfermedad del alma», señala una sentencia epicúrea. Como es sabido, los sistemas filosóficos modernos tendieron a dar la espalda a esta preocupación por la «vida buena». Pero, en lo que atañe al amor y las pasiones ambiguas, el movimiento reflejo de los antiguos persistió: hay que levantar barricadas frente a esa energía incontrolable.

Tanto más cuanto que el amor parece rebelarse contra todo intento de ser racionalizado. Tal vez ahí damos con otro factor que ayuda a entender la secular desconfianza que inspira a la filosofía. Arrojado al dominio del *pathos*, de los afectos oscuros, de todo ese

magma psicológico que el sol de la razón no puede esclarecer, el amor no sería un «objeto» digno del estudio de los filósofos. A lo sumo, un entretenido motivo para literatos. Quienes se obligan a tantear el asunto lo hacen con desdén supuestamente masculino. Aunque resulte trillado y tópico decirlo, no perdamos de vista que el discurso filosófico sobre el amor es un discurso hecho por hombres. Nadie sabe cómo será en el futuro, y nos cuidaremos de especular sobre este punto, pero hasta ahora ha sido así. A excepción de Hannah Arendt y Simone de Beauvoir —quien, por lo demás, no se veía como filósofa en sentido estricto—, no debe resultar chocante que este libro cuente sólo la versión de la mitad de la humanidad.

¿Es el amor una materia infrafilosófica? He ahí una premisa que merece ser debatida, si no pulverizada. Alain Badiou, uno de los pocos filósofos contemporáneos que piensa seriamente el amor, lo ha definido como una «construcción de Verdad». [2] Una experiencia que versa sobre el hecho de que «hay un Dos»; un aprendizaje que es posible por un encuentro singular y la «declaración de amor», momento que distingue el deseo de la masturbación. ¿Acaso fue todo esto desconocido por los filósofos? Por supuesto que no: ésa es la tesis de este libro, que se propone, humildemente, hacerles justicia. Ya sea de manera torturada o engreída, con feroz animosidad algunos, y la mayor parte de las veces de modo conmovedor, todos los filósofos hablan del amor. Todos tienen algo que decirnos sobre la ilusión de eternidad que presta, los sufrimientos que causa y la manera en que podríamos domarlo.

Otro lugar común sostiene que sólo poetas y novelistas han fijado verdades sólidas sobre el amor. De nuevo, se trata de una ligereza poco informada. Choderlos de Laclos, autor de *Las amistades peligrosas*, el Clausewitz de la guerra de los sexos, no reconoce otro maestro en la materia que Rousseau. Lo mismo sucede con Tolstói,

que en *Anna Karenina* brinda uno de los más precisos retratos del lúgubre desmoronamiento que puede causar el amor pasional en una mujer bella y pudorosa. No ignoremos la fascinación ininterrumpida que el descreído Schopenhauer ejerce en Proust, fenomenólogo sin par de los celos y el desengaño amoroso. ¿Y hay que recordar que algunos filósofos fueron a su vez novelistas del amor? *La nueva Eloísa* de Rousseau, primer superventas de la historia, conmovió a su siglo, mientras que Kierkegaard sigue siendo ante todo el autor del *Diario de un seductor*. En cuanto a Beauvoir, se podría mostrar fácilmente que los crueles sainetes de *La invitada* incidieron más en las costumbres libertinas de París que las largas peroraciones de *El segundo sexo*.

Del mismo modo, sería falso dar a entender que entre filósofos reina el consenso sobre la cuestión del amor. Nada tiene que ver la renuncia absoluta preconizada por Schopenhauer con la sublimación ambicionada por un romántico como Rousseau. Así, cabe identificar dos corrientes opuestas, que si hacemos caso de Voltaire en la voz «Amor» de su *Diccionario filosófico* pueden encarnarse en dos nombres emblemáticos: Platón y Lucrecio. Por un lado, el ilustrado francés recomienda a quienes deseen abordar «esta materia poco filosófica que mediten acerca del *Banquete* de Platón, en el que Sócrates, amante casto de Alcibíades y Agatón, conversa con ellos sobre la metafísica del amor»; mientras que los lectores menos delicados deben dirigirse a Lucrecio, que aborda el tema «desde la perspectiva del físico». Dos ejes para dos visiones opuestas. Cierto es que nada tienen en común Platón, que se esfuerza por ver en los males del amor la inevitable contrapartida a la exaltación deliciosa y apariencia de inmortalidad que ofrece, y Lucrecio, que invita a entregarse al desenfreno sexual para escapar de los peligros de una pasión exclusiva y excluyente. Magia blanca o magia negra. Por un

lado, la idea de que lo que se vive durante una hora o veinte años participa de la eternidad. Por el otro, la idea de que el amor es un maleficio atroz que sólo puede acabar en desastre y, por ello, ha de ser categóricamente erradicado. Ningún sucesor de Platón y Lucrecio encarna en estado puro uno de estos dos colores. Pero todos ilustran, a su modo, una variante de ellos.

Otra evidencia, por desgracia, se impone hoy: el aspecto trivial y escarmentado del amor para haber triunfado. Según el filósofo alemán Theodor Adorno, fallecido en 1969, ya no es posible ver cómo se abren las puertas del séptimo cielo a través del flirteo. «Bajo la gran industria, el amor es anulado», leemos en *Dialéctica de la Ilustración*.[3] ¿Qué pasó para que la luz erótica inaugural de Grecia se cubriera de tinieblas y el amor cortés fuera relegado al trastero de la historia? Adorno constata que el moderno reduccionismo científico impone la separación del amor físico y el amor espiritual. Por un lado, el placer de los órganos; por otro, el revestimiento sentimental. «Esta disociación, que mecaniza el placer y desfigura el anhelo en ilusión y engaño, afecta al núcleo mismo del amor.» El libertino de ayer se reencarna «en el hombre práctico y abierto que extiende su recomendación de la higiene y del deporte también a la vida sexual». Por ahí, el amor deviene asunto puramente fisiológico. Un «comercio de licores», que decía Paul Valéry.

Fue así como hombres y mujeres empezaron a creer en la «sexualidad»: actividad agradable, divertida y desprovista de problemas. ¿Nos libera esta nueva ideología al menos de la culpa que pesa sobre el amor carnal desde la Caída narrada en la Biblia? Nada menos cierto: la moralina parece haber sobrevivido bajo el imperativo del goce y la liberación se convierte en opresión de otro tipo. En la era de los bares de citas y el turismo sexual, el amor

redobla su crueldad: cada cuerpo se percibe intercambiable por otro, sin que la institución del matrimonio-para-toda-la-vida, creada por el cristianismo, proteja ya a nadie de sentirse un sucedáneo de quita y pon. El sexo es así y a la vez una realidad omnipresente en el universo mental contemporáneo, y también algo que ha sido privado de aquello que lo convertía en un excitante enigma. El psicoanálisis acostumbró demasiado a la mente a descubrir motivos sexuales detrás de cada acción o palabra. ¿No cabría pensar, por el contrario, que la libido a menudo sirve para disimular finalidades muy distintas? Es éste un punto de vista que parece respaldar Nietzsche en uno de sus *Fragmentos póstumos*, al afirmar que, para dos amantes en el sentido fuerte del término, la satisfacción sexual «no es lo esencial».

La filosofía del amor debe reclamarse para combatir un nihilismo que hace del acto sexual, reducido a escabrosidad mórbida, su arma de destrucción masiva. Brinda una resistencia de orden político, ya que la lógica del amor se opone a la aparente racionalidad del mercado donde cada uno es rebajado a partícula elemental indiferenciada, movida por la ley del cálculo egoísta. Irresponsable y violento, el amor implica otra relación con el mundo. Es posible asimismo que en el amor descubramos una mirada distinta sobre «la diferencia de los sexos», más pertinente que la que cierto feminismo ha querido imponer. En las guerras eróticas, las mujeres no son hombres como los demás (ni a la inversa). Aun con sus embarazosos prejuicios, propios de su época, y la ansiedad que muchos delatan ante la eclosión femenina, todos los filósofos con los que nos cruzaremos en este libro ayudan a arrojar luz sobre estos asuntos.

Dime cómo amas y te diré quién eres. Hay muchas clases de amores: capricho pasajero, afecto constante, inclinación terca, ciego arrebato, fría costumbre. Los filósofos probaron todas las actitudes,

de las que dejaron un notable muestrario. ¿Era obligado condimentar el comentario doctrinal con datos extraídos de ese «mísero montón de secretos» que es la vida de un hombre, al decir de Malraux? A todas luces tan necesario que ni siquiera se planteó la cuestión. Un curioso dictamen ha hecho fortuna en filosofía: la vida del autor no justifica ni esclarece su pensamiento. ¡Circulen, aquí no hay nada que ver! Una postura que habría chocado a los hombres de la Antigüedad, que no dudaban en juzgar la idea a la luz de la vida interior de quien la elaboraba. Y es que, desde su origen socrático, la filosofía apunta al deshielo de la existencia en su totalidad. Sin embargo, para lo que aquí nos ocupa, conocer esas biografías será lo pertinente, ya que el acontecimiento extraordinario o catastrófico del encuentro —o, por el contrario, su ausencia— va a ser lo que decida el rumbo que tomará la obra. De Montaigne a Kierkegaard, pasando desde luego por Rousseau, los filósofos mezclan heridas y laureles en una filosofía que resulta su autobiografía voluntaria. «Siempre he puesto en mis escritos toda mi vida y toda mi persona. Ignoro lo que puedan ser los problemas *puramente intelectuales*», dice Nietzsche. Del amor, el filósofo escribe con su propia sangre: con sus penalidades, neurosis y buenas o malas fortunas. No por ello pierde su pensamiento interés y peso, sino que lo gana. «Cualquiera que prometa a la humanidad librarla de los tormentos del sexo será acogido como un héroe, por muchas tonterías que diga», escribía Freud el 17 de mayo de 1914 en una carta a Ernest Jones. Nadie niega que los filósofos son capaces de decir tonterías; será el lector el que deba juzgar si también pueden llegar a consolarlo por sus males de amor.

1

Platón

Himno al amor

> Allá está el bien que todo espíritu anhela,
> allá el reposo al que el mundo aspira,
> allá está el amor y también el placer.
>
> JOACHIM DU BELLAY, *El olivo*, 1550

Inaugural y enigmático, el *Banquete*[1] de Platón determina la visión occidental del amor los siguientes dos milenios. Por cierto, que resulta «bastante chistoso», tal y como observa el psicoanalista Jacques Lacan, que desde entonces no haya habido una sola reflexión ni una sola meditación religiosa sobre el deseo que no haga referencia a un texto «que representa, a la postre, una reunión de mariquitas».[2] Extraño relato, en efecto, el de esta borrachera colectiva. En casa de Agatón, victorioso la víspera en un certamen de poesía trágica, se han citado un puñado de jóvenes ebrios y disipados, algunos viejos homosexuales de la nobleza ateniense, Sócrates, que cuenta a la sazón con cincuenta y tres años, su gran rival, el cómico Aristófanes, y, por una vez, una mujer, extranjera y sacerdotisa, por más señas. No obstante su ausencia física en el diálogo, Diotima de Mantinea es la figura central del *Banquete*, aquella de la que Sócrates, menos locuaz que en otras ocasiones,

quiere ser portavoz. Se la presenta como la «experta» de quien el filósofo confiesa haber obtenido el único saber que posee: la verdad sobre el amor.

He aquí al viejo sabio, enigmático como nunca. Máxime siendo conocido que él mismo las pasaba canutas en casa con una auténtica arpía, la tal Jantipa. Esa mujer gruñona con quien tuvo un hijo, Lamprocles, le reprochaba sus actividades de pensador, tan peligrosas como poco lucrativas. Parece ser que las pintorescas peripecias de su matrimonio eran objeto de bromas en la época. Así, nos ha llegado la anécdota de un memorable aguacero, cuando, tras una discusión, Jantipa le arroja una palangana de agua grasienta a la cabeza. Gesto al que Sócrates responde con estoicismo: «Tras los truenos es natural que venga la lluvia».

No sabemos casi nada del padre de la filosofía. Nació en el Ática, en Alopece, en el 470 a. C., hijo de escultor y comadrona, oficio que comparará al suyo: «partero de almas». Se dice que fue discípulo de Anaxágoras, al igual que Pericles. Reza otra leyenda que tuvo una segunda esposa, Mirto, que le dio dos hijos, Sofronisco y Menéxeno. Todo lleva a creer, sin embargo, que el rumor de bigamia difundido por Aristóteles y Diógenes Laercio sólo buscaba desacreditar al hombre misterioso que fue condenado a beber la cicuta por impiedad y corrupción filosófica de menores. Ése es el retrato que trazará de él su discípulo Platón en los veintiséis *Diálogos* que le ganarán la posteridad.

Dice el fundador de la Academia que, para esta velada en homenaje a Agatón, Sócrates ha cambiado sus harapos habituales por un hermoso traje limpio. Se ha unido tardíamente a la alegre cofradía, y, habiendo ya corrido bien el vino, el grupo ha optado por un banquete verbal, menos agotador para los invitados, que llevan festejando cuarenta y ocho horas, que las diversiones íntimas que

generalmente seguían a esta clase de francachelas. Dialogar en lugar de hacer el amor. El asunto comienza como un juego: se trata de que seis competidores pronuncien el mejor elogio del dios Eros.

Primero aparece bajo los rasgos del amor-virtud en boca de Fedro, que invoca perezosamente a Hesíodo. «Un gran dios es Eros», asegura, sin padre ni madre, al que sólo precede el caos. En tanto el más antiguo, es también el dios cuyos beneficios son los más grandes. El amor guía al hombre hacia las buenas acciones, dice Fedro, ya que el amado es aquel ante quien uno no puede deshonrarse, ni siquiera en la muerte. Un ejército de amantes sería un ejército invencible.

El amor es luego descrito como «doble» por Pausanias, que distingue el Eros noble, que tiene el alma por objeto, del Eros popular, obnubilado por los cuerpos. El amor es también relación entre lo humano y lo divino, según Erixímaco, que alaba a ese «dios maravilloso, cuya acción es universal». Prototipo del perfecto positivista, este médico prescribe no obstante moderar el consumo. El Eros bien regulado trae abundancia y salud; en la desmesura acechan las epidemias.

Finalmente, está el amor-fusión, retratado por Aristófanes, quien entre hipidos de risa expone a la concurrencia el irresistible «mito de las esferas». Dirigida a expresar la dimensión trágica de la pasión amorosa, la fábula —¿la farsa?— de Aristófanes hará decir al novelista Michel Houellebecq que el *Banquete* es un libro maldito por haber «intoxicado a la humanidad» introduciendo en ella «una nostalgia incurable».

La media naranja

Merece la pena detenerse en esta fábula, tan divertida como cruda. Decía Aristófanes que el hombre era originalmente una esfera. Había de tres géneros: macho, hembra y andrógino, con características de los dos primeros. Cada esfera poseía cuatro manos, cuatro piernas, dos rostros para una sola cabeza y dos órganos genitales; de modo que para engendrar parían en la tierra como los saltamontes. Cuando se ponían a correr, parecían tentetiesos haciendo la croqueta a gran velocidad, y poseían una fuerza inmensa que constituía su orgullo, que los empujó a escalar el cielo para combatir a los dioses. Éstos se vieron en un apuro: matar a los hombres equivalía a perder las ofrendas que recibían de ellos, pero tolerar tanta insolencia tampoco era concebible. Entonces Zeus los cortó en dos «como quien corta un huevo con un pelo».

Apolo se encargó de girar el rostro y la mitad del cuello hacia el lado del corte, para que el hombre pudiera tener siempre ante sus ojos el recuerdo de su castigo y se volviera más humilde. Luego, el dios sanador recogió la piel que colgaba por todas partes sobre el vientre y la ató fuertemente «como se hace con las bolsas cerradas con cordel», dejando sólo una abertura, que hoy llamamos ombligo. Mutilados de una mitad de sí mismos, los hombres intentan entonces desesperadamente reunirse con ella, abrazándose, entrelazándose unos con otros. Eros nació de esta ausencia que los hacía tender hacia aquello que habían perdido. He aquí el motivo de mil variaciones poéticas y literarias desde la Antigüedad: el hombre es esencialmente un ser incompleto que emprende la búsqueda de su «media naranja» para recuperar su integridad.

Pero en este triste estado, totalmente entregadas a su deseo de no formar más que una entidad, negándose a hacer cualquier cosa la una sin la otra, las mitades comenzaron a morir de hambre. Y, cuando una mitad moría, la que le sobrevivía buscaba otra con

quien abrazarse. Así, la especie se iba extinguiendo poco a poco. Sobrecogido por la compasión, y temiendo la desaparición de sus adoradores, Zeus hizo desplazar sus órganos sexuales de atrás hacia delante. El placer sexual no sólo iba a incitarlos a la reproducción cuando la unión se realizara entre hombres y mujeres: sobre todo debía darles un medio para aliviar su pena, aportando consuelo al terrible dolor de su pérdida. El orgasmo se convirtió en un olvido de sí, efímero, recuerdo perenne de la incompletud que nos aflige. Un momento de suspensión extática y vital.

Y cuando el abrazo es irrealizable, porque el amante no está físicamente ahí, ¿no es obvia la necesidad de suspender por un instante nuestros pensamientos hacia él? Escribe Roland Barthes en sus *Fragmentos de un discurso amoroso*[3] que el enamorado que no olvida «a veces» muere por exceso, fatiga y tensión de memoria. Si bien, aunque estos pocos segundos de «infidelidad» mental hacia el otro sean posibles, muy pronto se despierta uno del olvido, y una palabra acude desde el cuerpo, que expresa toda la emoción de la ausencia: «suspirar». Las dos mitades del andrógino suspiran la una por la otra, escribe Barthes, como si cada aliento, incompleto, quisiera mezclarse con el otro: es la imagen del abrazo, en tanto que funde las dos en una sola. En la ausencia amorosa, uno es, tristemente, una «imagen despegada» que se seca, amarillea y encoge. Una mitad de esfera que ya no gira.

Si hemos de creer a Aristófanes —y no parece falso que la mayoría de los hombres y mujeres abriguen esta creencia inconsciente—, desde aquel drama primitivo se nos empuja a la búsqueda del «alma gemela», cuyo encuentro restablecería la antigua naturaleza y aseguraría nuestra felicidad, como si estuviéramos condenados al amor. «Éstos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida y ni siquiera

podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros», añade un Platón burlón.

Muchos siglos más tarde, André Breton sigue el rastro de este mito fundador en *El amor loco*, a través de la imagen de «la zapatilla de Cenicienta», que simboliza en el folclore occidental ese ser único, desconocido, que nos espera en algún lugar. Nadie ignora, asegura el escritor, que el amor se basa en la idea de que un solo ser nos corresponde, pero, como las condiciones sociales de vida parecen condenar de forma implacable tal ilusión, la mayoría acaba desesperando estúpidamente por culpa del amor. «Soportan y se acostumbran a admitir sobre todo que el amor no es para ellos, con su cortejo de claridades, esa mirada al mundo que está hecha de todos los ojos de los adivinos. Cojean de recuerdos falaces a los cuales llegan incluso a atribuir el origen de una caída inmemorial, por no sentirse demasiado culpables. Y, sin embargo, para cada uno, la promesa de cualquier instante venidero contiene todo el secreto de la vida, con la posibilidad de revelarse un día azarosamente en otro ser.»[4] Un ser por entero singular, a ojos de Breton, que se propone probar que el amor verdadero es inmortal.

El nacimiento de Eros

El discurso de Aristófanes es un prodigio de seducción que deja pasmada a la asamblea. Aún queda, no obstante, el turno de dos invitados, entre ellos Sócrates, que maquina una jugada maestra. Agatón, comparado con el sofista Gorgias, «monstruo de elocuencia», cae en su intervención en una blanda cursilería: canta a un Eros «padre de la molicie y la voluptuosidad», y, por así decirlo, analgésico. Entonces Sócrates, como un rayo, opera un formidable

cambio de perspectiva, bajando los humos a sus aturdidos comensales. Rinde reverencias al discurso «bello y rico» de Agatón, para desarmarlo pieza por pieza, al igual que los de sus predecesores. Él no cae en el ditirambo empalagoso: ofrece la famosa «verdad» que ha prometido y que posee, recordémoslo, gracias a la sacerdotisa de Mantinea.

Si el deseo es «deseo de algo» y sólo se desea lo que no se tiene, los panegiristas presentes se equivocan al adornar el amor con todos los bienes y las bellezas. En el mejor de los casos, sólo han visto una verdad muy parcial. El error, denuncia Sócrates, proviene de considerar que amor es lo que es amado y no lo que ama. Comprender el amor es comprender no por qué se ama algo, sino por qué se ama. Por ahí, resulta esclarecedora la genealogía de Eros comunicada por Diotima, por boca de ese «sileno hirsuto» que es Sócrates.

«Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete. Entre otros, estaba Poros, hijo de Metis.» Concluida la comida, vino a mendigar Penia, que, como era de esperar en una ocasión festiva, estaba cerca de la puerta. [5] Mientras Penia recogía las migajas vio a Poros «ebrio de néctar», dormido en el jardín, circunstancia que aprovechó para hacerle un hijo. Nació entonces el retoño Eros, pobre por parte de madre «y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, más bien duro y seco, descalzo y sin casa», mas siempre «al acecho de lo bello y lo bueno», de acuerdo con la naturaleza del padre. La imagen del amor es, pues, la de un sintecho que duerme al raso pero que es también viril, apasionado, filósofo y hechicero. Eros será constitutivamente esa ausencia que, como el Ulises de Homero, nutre de una poderosa energía creativa para sobreponerse y rescatar al hombre de su indigencia ontológica. Según la mujer de Mantinea, el amor es esa fuerza sublime que ayuda a los seres

humanos a alcanzar la única inmortalidad a su alcance, la aparente inmortalidad a la que se llega perdurando a través de un hijo o de una obra. La procreación o la posteridad: elige tu propia supervivencia.

El lado oscuro de la fuerza

Pero si Eros no es ni feo ni hermoso, ni pobre ni rico, ni ignorante ni sabio, no puede ser él mismo un dios. ¿Qué es entonces? Eros es un *daimonion*, desvela la sacerdotisa, «un intermediario entre los dioses y los mortales». Y gracias al alto patrocinio de Afrodita, nacida el día de su concepción, es una fuerza ascensional enteramente dirigida por el deseo de lo bello, lo bello que, como se sabe, está siempre ligado en Platón a lo bueno y lo verdadero.

Platón va derecho, sin vacilaciones, «y agarra con sus pinzas mentales el nervio tremebundo del amor», [6] en notable expresión del pensador madrileño José Ortega y Gasset. Que el lector intente —prosigue Ortega— representarse un estado amoroso donde el objeto no presente a los ojos del que ama ningún haz de excelencia: verá que es imposible. «Enamorarse es sentirse encantado por algo, y algo sólo puede encantar si es o parece ser perfección.» Eso no quiere decir que el ser amado aparezca como íntegramente perfecto —es el error de Stendhal, observa Ortega—, sino que basta con que haya en él alguna perfección, esto es, en el horizonte humano, que nos parece superar al resto.

Pero es el *Fedro*, otro diálogo de Platón que trata del amor, el que mejor ilumina sobre la razón por la cual lo bello es el primer objeto de nuestro deseo. Caídos del cielo de las Ideas puras al lodazal del mundo sensible, hemos olvidado las formas antaño percibidas en la

plenitud de su eternidad. Sólo la Belleza, cuyo rasgo singular es el resplandor, nos deslumbró para siempre. Es por eso que, ante el reflejo de la belleza que se presenta a veces en la tierra, el alma, como un corcel alado, se agita y quiere reanudar el vuelo. El enamorado se desgaja así del tiempo menesteroso que pasa. «Una cosa bella es un goce eterno», escribió el poeta inglés John Keats.

Sólo que Eros, como hemos visto, no es un dios, y aún menos un ángel de dulzura y voluptuosidad: es un *daimonion*, esto es, un demonio. Al anunciarse, trae un trastorno extraordinario, un arrasamiento, un choque, una locura que llena al que ama de emociones contradictorias. Y es aún peor, con toda evidencia, cuando se va. ¿Por qué esa impresión de catástrofe irreparable, este desconcierto que puede llevar a la muerte si se pierde al ser amado? La inmensidad del dolor amoroso es abismalmente enigmática. Sólo cabe explicarla recurriendo a la teoría platónica según la cual lo que se vive durante un día, una semana o diez años participa de lo eterno. De golpe, se cae desde lo alto: todo está perdido. Se pierde algo más que la vida, se pierde la razón para vivir.

Aquí se desvela también la visión socrática de la tragedia de la existencia: la dolorosa paradoja del hombre que aspira a la eternidad sabiéndose mortal. La estructura metafísica del amor y la del deseo acusan el mismo desgarro. Aquel que desea verá aumentar su deseo hasta la tortura si no lo obtiene, y aquel que parece poseer el objeto de su deseo debe luchar para mantener en el futuro aquello de lo que goza. Si el tiempo parece suspender su vuelo mientras dura la euforia amorosa, la inquietud del mañana sobreviene en cuanto se cree ser feliz en el Olimpo.

Cuando, al final del *Banquete*, el bello Alcibíades irrumpe y reprocha a Sócrates no haber respondido a sus insinuaciones galantes, lo que expresa es la locura de la atracción amorosa, el

sufrimiento que engendra, la ausencia de sí mismo. Se siente, dice, como si una «víbora» le hubiese mordido. Y, sin embargo, aquel que no vive la aventura de Eros y no padece el aguijón de la ausencia ¿no esconde bajo los nombres de sabiduría y templanza una forma de muerte? «Si fuera así, entonces las piedras y los muertos serían felicísimos», dice Calicles en el *Gorgias*. Quien no desea ni ama ya no es del todo un hombre.

Hacia el océano de lo Bello

El amor es, pues, amor a la belleza. No podría circunscribirse al amor físico de los cuerpos, en sí mismos perecederos. (Por cierto, que Sócrates sabía algo de esto: a pesar de su célebre fealdad, de su barriga y sus ojos de cangrejo, ejercía un irresistible poder de atracción sobre sus grupis.)

Diotima invita a subir una escalera de seis peldaños. Si el amor es deseo de engendrar en la perfección, lo Bello será la modalidad de un tipo de alumbramiento. «De un solo cuerpo bello a dos cuerpos bellos, de dos cuerpos bellos a todos los cuerpos bellos», de los cuerpos bellos a las bellas ocupaciones, a los bellos conocimientos, a la ciencia de lo bello... El último término de la revelación es el conocimiento de la belleza, de lo bello eterno, en sí y por sí. Cuando por fin logramos percibirlo, llegamos «al punto de la vida en que, para el ser humano, la vida merece ser vivida». Aquel que logre esta contemplación sabe distinguir esta belleza de la del oro, o de la de los cuerpos abocados al declive. «Es la verdad lo que toca.» Lo inmutable. Por eso, el *Fedro* afirma que el principio que debe inspirar a los hombres durante su vida no es ni la riqueza ni la gloria, sino el amor en el más alto grado.

Al «funesto deseo» de Lucrecio, a la ilusión cegadora de la pasión amorosa que describen sus sucesores, Platón antepone el deseo alado, la luz de lo inteligible, la fecundidad espiritual del amor. Para él, el amor tiende a la felicidad, no en la satisfacción cotidiana del impulso carnal, sino al colmar una carencia y renovar un deseo cada vez más elevado. Notemos que ese progreso hacia lo incorpóreo dará más tarde, por deslizamiento, la definición asexual de los «amores platónicos». Pero sería un error creer que en Platón la dimensión física queda arrinconada por completo. Más bien se la describe como la primera etapa de la ascensión del alma. El amor terrenal, el amor de los cuerpos, ciertamente no conduce más que a un sucedáneo de eternidad. Un *ersatz* hecho de jirones que se juntan como en un *patchwork*, pero que proporciona un efecto de durabilidad. En el *Fedro*, los amantes que se abrazan no caerán en las cavidades del averno: ganarán sus alas con el tiempo. Hay genuina belleza en el impulso que les hace sentirse metafísicamente porosos a otra alma.

Para nuestra desdicha, asegura Lacan, «el amor está desde hace tiempo desacoplado de la belleza». En nuestra época, la magia negra del amor se ha convertido en una sórdida trivialidad, en un avaro fiasco entre dos cuerpos. Las novelas de Michel Houellebecq exponen crudamente el envilecimiento hoy de lo erótico. Muestran el abismo de putrefacción al que se llega si el coito es simple capital narcisista. Si Platón encadenó el deseo a la ausencia, la miseria del presente es haber sustituido la carencia metafísica por la necesidad vulgar, inagotable máquina generadora de frustración. «Se le quita al sujeto su deseo —de nuevo Lacan— y a cambio se le envía al mercado, donde pasa a subasta general.» En la era de la intercambiabilidad de los cuerpos y la insaciabilidad perpetua, el impulso erótico se vuelve tiránico. «Un alma esclavizada de este

modo pone la proa a la penuria y el vacío», pronosticaba el *Fedro*. Un desfile fantasmal de cuerpos cada vez menos habitados. Un pozo sin fondo de tristeza para hombres y mujeres, convertidos es íncubos y súcubos los unos de los otros.

Volvamos a afirmar con Sócrates, aconseja Alain Badiou, «la Idea verdadera, el Principio, contra el fantasma de esa libertad que nos doblega, la libertad de depender de objetos insignificantes y deseos minúsculos». ¿Debemos recuperar, para redimir a Eros, el entusiasmo del corazón puro? También Ortega y Gasset pedía ya a principios del pasado siglo pensar de nuevo la verdad del amor: «esa fuerza elemental y cósmica» que nos mueve misteriosamente.

2

Lucrecio

El amor desafiado

> El amor es un acto sin importancia, puesto que uno puede hacerlo indefinidamente.
>
> ALFRED JARRY, *El supermacho*, 1902

El 25 de marzo de 1950, el poeta italiano Cesare Pavese escribe en las últimas páginas de su diario, *El oficio de vivir*: «Uno no se mata por el amor de *una* mujer. Uno se mata porque un amor, cualquier amor, nos revela nuestra desnudez, miseria, desamparo, nada». [1] Cinco meses más tarde, tras una funesta relación con una joven actriz americana, Pavese se suicida en la habitación de un hotel de Turín. Tiene cuarenta y dos años. Muchos siglos antes de este trágico suceso, otro poeta italiano, nacido alrededor del año 55 a. C., presentaba una de las más terribles requisitorias jamás escritas contra el amor pasional. Un enjambre de versos crudos, dislocados y conmovedores, y, al mismo tiempo, un método preciso, que revela una táctica casi militar, para prevenir el desastre amoroso. Se llamaba Lucrecio, y conforme al precepto de su maestro griego Epicuro —«vive oculto»— prácticamente no queda rastro de su vida, excepto su obra, que lo desnuda mejor que lo haría cualquier otra confesión.

¿Pertenecía Lucrecio a la ilustre *gens Lucretia*, una de las más doradas y encopetadas ramas del patriciado romano? Es lo que se ha supuesto, aunque de hecho se ignore. Lo que sabemos de su vida se resume en una única anécdota. «Tito Lucrecio, el poeta que, enloquecido por una poción de amor, redactó en los intervalos lúcidos de su enfermedad algunos libros, corregidos después por Cicerón, y se dio muerte en su cuadragésimo cuarto año.» A los cuarenta y dos, calculan otros. Como Pavese.

Estas pocas líneas están extraídas de la *Crónica* de san Jerónimo, redactada a finales del siglo IV d. C. Seguramente, un astuto rumor cristiano para enterrar sin honra ni corona el pensamiento de este ateo radical que rechazaba de plano la idea de la supervivencia del alma. O tal vez una forma calumniosa de vincular a la neurosis suicida un poema que celebra como pocos la belleza del mundo, y que suscitará la admiración de un Ovidio, de un Montaigne, de un hereje como Giordano Bruno, quemado en Roma en el Campo dei Fiori en 1600. Lo cierto es que sólo un Werther latino *avant la lettre* habría podido desarrollar una visión tan negra, áspera y angustiada de las llagas del amor. Por malintencionado que sea el murmullo, quizás encierra una intuición acertada.

Cómo malograr la vida en una lección

«Placer de amor dura sólo un momento, pena de amor dura toda una vida.» Son versos de Claris de Florian, una cancioncilla mil veces entonada en Francia desde el siglo XVIII. Pero ya para Lucrecio ninguna clase de felicidad duradera cabía esperar de los amores. El amor es la receta infalible para malograr la ataraxia, esa calma soberana, esa ausencia de perturbaciones, esa independencia feroz

a la que exhorta la sabiduría griega. Dicho esto, lo cierto es que el inspirador de Lucrecio, el filósofo Epicuro, nacido en el 341 a. C., muy raramente aborda el tema del amor en los fragmentos conservados de su autoría. Lucrecio colmará la laguna dos siglos más tarde, siguiendo los pasos de aquel que Nietzsche tildó de «sosegador de almas de la Antigüedad tardía», y cuyo hallazgo iluminó la entera existencia del poeta romano.

Así, el libro IV del *De rerum natura* de Lucrecio, largo poema filosófico dedicado al perpetuo devenir del cosmos, traza un retrato terrorífico de la alienación amorosa, en comparación con la cual su evocación de la peste de Atenas parece casi una simpática fiesta en el jardín.[2] Cuando un caminante agotado halla un lecho donde acostarse, se serena. Cuando un hambriento vacía un plato de lentejas, se sacia. Otra cosa muy distinta sucede con el amor, digno, en este respecto, de los más horribles suplicios mitológicos. El de Tántalo, en concreto, condenado a ver el agua desvanecerse tan pronto como se inclinaba para calmar su sed. Cuando un amante «posee» a su amada, la inquietud de fondo que lo atormenta no se alivia para nada. Al contrario, la promiscuidad sexual y afectiva aprieta más fuerte sus nudos y genera mayor dependencia. «Éste es el solo caso en que, cuanto más tenemos, más se enciende el corazón en deseo furioso», escribe sugestivamente Lucrecio.

El amor que describe el poeta se torna en voracidad ilimitada, un deseo de despedazamiento que recuerda a Sade: «Ni sus ojos se sacian de contemplar el cuerpo querido, ni sus manos pueden arrancar nada de los tiernos miembros que recorren inciertos en errabundas caricias». Los amantes «se aprietan con avidez, unen las bocas, el uno respira el aliento del otro, los dientes contra sus labios; todo en vano, porque nada pueden arrancar de allí, ni penetrar en el cuerpo y fundirlo con el suyo». La sintaxis de Lucrecio se hace

caótica y su vocabulario guerrero. Narra un combate mortal, cuerpo a cuerpo. El semen brota del hombre como la sangre mana de una herida, «y el cuerpo busca aquel cuerpo que ha herido el alma de amor». Así la mujer se llena de su simiente, como el «enemigo» se cubre del «rojo chorro» que su propio golpe ha hecho brotar.

Por lo demás, añade Lucrecio, la pasión sexual se acompaña necesariamente de una forma de odio. «Porque su placer no es puro y un secreto aguijón les instiga a hacer sufrir aquello mismo, sea lo que fuere, de donde surgen estos gérmenes de furor.» A nadie, hombre o mujer, le gusta depender penosamente de otro. Ignorando «la llaga secreta» que los corroe, los amantes a menudo se resarcen de ese sufrimiento soterrado atormentando a quien se lo ha causado. He aquí la primera razón para rechazar el amor pasional. Por exquisito que sea, un placer que depende de la buena voluntad de otro contraviene el ideal griego de autarquía espiritual que defienden tanto los epicúreos como sus adversarios los estoicos. Nadie logra una felicidad duradera si se somete al capricho ajeno o a cualquier otra circunstancia externa.

Ahora bien, el ser amado permanece «impenetrable» en todos los sentidos del término. En lo físico, el deseo de fusión carnal es inalcanzable. En lo moral es peor. Los pensamientos del otro son opacos, lejanos, potencialmente hostiles, e incluso en «el corazón del abrazo» Lucrecio descubre el «cuidado glacial» (*frigida cura*, en latín) que asalta en cualquier momento a un amante que, por definición, nunca está seguro de su vínculo. «De la fuente misma del goce surge un no sé qué de amargo que en medio de las flores produce congoja, sea que remuerde la conciencia de pasar en desidia la vida y disiparla en orgías, o porque ella ha dejado caer palabras de sentido dudoso que se han clavado en el amante como una tea inflamada, o porque éste piensa que ella ha jugado

demasiado con los ojos y ha mirado a otro y cree ver en su cara vestigios de sonrisa.» Sólo esto es suficiente brete como para exhortar a no encapricharse nunca de nadie.

El terrible secreto del amor

La cosa se pone aún peor. El amor no es sólo enajenación en su aspecto externo; es también, por naturaleza, extralimitación, desmesura o, como decían los antiguos griegos, *hybris*. En esto choca con otro requerimiento clásico de la sabiduría helenística: «Nada en exceso», según reza la máxima de los siete sabios. Una vez inoculado, el mal de amores no retrocede por medio de razones, «pues la llaga se aviva y se hace crónica si la alimentas, y la locura crece de día en día y se agrava la pena», escribe Lucrecio. Crece como una metástasis despiadada; pronto ya no es «operable», tomando prestada una expresión de Proust en *Un amor de Swann*. El poeta busca y encuentra la causa de esta tendencia a extralimitarse. Si los amantes se encarnizan, se lanzan sin descanso el uno hacia el otro, no escuchan ningún consejo de sentido común, exageran y derrapan, es porque ignoran el terrible secreto del amor. Su horrible secreto, el más disimulado de todos, es éste: el ídolo amado no existe. El objeto de amor no es más que la proyección de cualidades imaginarias. A partir del cúmulo de átomos que se desprenden de la superficie de una criatura atractiva para impactar en el sentido de la vista, el amante se cuenta una película, construye una diosa, un ser adornado de mil cualidades seductoras que en realidad no remiten a nada más que a su deseo de encontrarlas allí. Así descubre Lucrecio, en el siglo I a. C., la «cristalización» stendhaliana.

En *Sobreel amor*, en 1822, escribe Stendhal que, en las minas de sal de Salzburgo, al arrojar una rama de árbol deshojada por el invierno, se la retira meses más tarde cubierta de infinidad de diamantes deslumbrantes, irreconocible si se la compara con la rama primitiva. Resume el novelista: «Lo que yo llamo cristalización es la operación del espíritu, que extrae de todo lo que le presenta el objeto amado nuevas perfecciones». De igual modo, Lucrecio no se cansa de enumerar en *De rerum natura* los méritos irreales que un hombre enamorado puede llegar a proyectar sobre aquella que un día lo enamoró. «La carinegra es "color de miel", la asquerosa y maloliente, "sencilla"; la ojizarca es "imagen de Palas"; la que es todo cuerdas y madera, una "gacela"; la menuda y enana, "una de las Gracias", "puro granito de sal"; la gigante y corpulenta es un "prodigio", "llena de majestad"; si es tartamuda y no sabe hablar, se dice que "*cecea*"; la muda es "recatada"; la chismosa, llena de mala intención y de encono es "una antorcha ardiente". Un tierno amorcillo es la "anémica", que apenas si puede vivir; "delicada" la medio muerta de tanto toser. La obesa y tetuda es "Ceres dando el pecho a Baco", la chata es una "Silena", una "Satiresa"; la de labios hinchados, "un nido de besos"», etc. (Como se sabe, Molière sacó partido a esta cómica letanía lucreciana en una famosa escena de *El misántropo*.)[3] De modo que el amor teje formaciones oníricas, quimeras engañosas. Nacido en buena medida de la imaginación, no puede, por ello, ser limitado por lo real una vez que se pone en marcha su maquinaria infernal. A la postre, el amor pasional no es más susceptible de desmentido que de confirmación: ahí reside el secreto paradójico de su omnipotencia.

Hay que decir también que la mitomanía congénita al amor, el exceso desconcertante que lo sigue como una sombra, no podría por sí sola explicar la inoxidable atracción que ejerce desde siempre

sobre los seres humanos. ¿A qué se debe que todos se precipiten con tal obstinación al enajenamiento? ¿Cómo explicar la fascinación que ejerce el mito del «alma gemela» a través de todas las edades, resistiendo tenazmente a fracasos pasados y probables sinsabores? Lucrecio perfila una explicación no desdeñable.[4] Al colgar de cualquier mujer mil felicidades venideras, el hombre común cree que ha puesto a su alcance, y sin demasiados esfuerzos, el sentido de su existencia. Figurándose que la posesión de un ser dado le otorga la llave del reino, se ahorra la molestia de una conversión a la filosofía, única capaz de asegurarle un bienestar estable. De este modo, la pereza metafísica, el miedo a vivir y a asumir plenamente su libertad afloran como los mejores puntales de esta servidumbre voluntaria a la que se reduce el amor. Sin el miedo a la muerte, el amor perdería su razón de ser.

La salvación por el sexo

Tras el severo diagnóstico, hay que tentar remedios. No hay contraveneno mientras se sufre la enfermedad amorosa, razón de más para organizarse de antemano, dice Lucrecio, «pues evitar caer en las redes del amor es menos difícil que desengancharse de ellas». Lo primero es tener los ojos abiertos y no dejar de repasar los muy reales «defectos físicos o morales» de aquella que se desea. Cuidar de repetirse una y otra vez: «¿Es la única? ¿No hemos vivido sin ella?». Artimañas, ay, que no logran paralizar el engranaje pasional. Entonces, el sublime Lucrecio, como lo llama Ovidio, autor de *El arte de amar*, prescribe un programa mucho más radical. Una serie de medidas pensadas para sublevar a los amantes del género romántico. Dado que un amor fijo y exclusivo expone a indecibles

sufrimientos, es preciso renunciar a él para siempre. Es indispensable. Por ahí, el poeta preconiza «arrojar en cualquier otra persona» que aquella que se codicia «el líquido acumulado, en lugar de guardarlo para el amor consagrado». No guardar la simiente para la *única*. No empalmarse sólo con una, vaya. Cultivar amores plurales y practicar el libertinaje en todas direcciones. No escatimar en ligues de una noche, orgías y otras lascivias. Servir a la *volgivaga Venus*, la Venus vagabunda, así designada por Lucrecio. La Afrodita Pandemos, de los griegos en época de Platón. Todo antes que ese *cuidado glacial* en el corazón del abrazo, cuya posibilidad petrifica al poeta romano.

Invita asimismo Lucrecio a borrar «con nuevas heridas las primeras llagas» y no dudar en instrumentar «un amor nuevo para expulsar un placer antiguo». Frente a la amenaza del amor, todos los golpes valen. Enfrentado al riesgo de alienación, a la amenaza que se cierne sobre su fortaleza interior, un estoico como Marco Aurelio optaba por una solución diametralmente opuesta.

Como en Lucrecio, la pasión amorosa reposa en el emperador filósofo sobre una serie de evaluaciones erróneas. Sin embargo, al contrario que el poeta epicúreo, que aconseja convertirse en sátiro para resolver el problema, Marco Aurelio sugiere en sus *Meditaciones* el exorcismo espiritual. Hay que entrenar la mirada contemplando el objeto que suscita el arrebato en su desnudez. ¿Qué es el acto sexual al fin y al cabo? «Una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión.» [5] Nada más. Largamente meditada, esta consideración debía bastar para sentir un asco duradero por el asunto.

Epicuro contra los cerdos

Un francotirador epicúreo como Lucrecio no podía proponer esa disciplina mental, que veladamente anuncia el descrédito que después arrojará el cristianismo sobre Eros. «Huir del amor no es privarse de las alegrías de Venus: es, por el contrario, gozar sin pagar rescate», señala en *Dererum natura*. «Ningún gozo es malo en sí mismo», afirma la máxima 8 de su maestro Epicuro: sólo deben proscribirse los placeres que traen más dolores que alegrías. Lucrecio va más lejos: predica entregarse sin medias tintas a los placeres eróticos para no dejarse intoxicar por una única pasión ni ser devorado por «los buitres de los celos». Al encomiar esta clase de priapismo terapéutico, ¿es Lucrecio fiel a las enseñanzas epicúreas? En el sentido vulgar que ha adquirido el término con el correr del tiempo, sí. En el sentido original, la cuestión es más discutible.

Pobremente entenderíamos el mensaje de Epicuro si en él leyéramos la mera voluntad de «gozar sin límites». Frente a sus detractores, el más calumniado filósofo de la Antigüedad no se cansó de repetir que el encanto de la vida no consiste en «borracheras, banquetes ininterrumpidos, goce de mozos y mujeres». He aquí la gran revolución de Epicuro con respecto a Platón: el placer es la piedra de toque del bien. «Escupo sobre la moralidad y la vana admiración que despierta, cuando no produce ningún placer.» Dicho esto, no hay que vivir y pensar como un cerdo. La famosa *Carta a Meneceo* es una severa llamada al orden sobre el particular. Impone una drástica clasificación de los deseos, para descartar aquellos que atentan contra la paz interior, lo único capaz de procurar una felicidad duradera. Los deseos naturales y necesarios —comer, dormir, buscar abrigo— se pueden satisfacer sin tasa. Los deseos no naturales y no necesarios —acumular acciones o comprarse zapatos caros— han de ser proscritos. Entre unos y otros,

están los deseos naturales y no necesarios —levantarse tarde, beber buen vino o hacer el amor—, que deben administrarse con cautela.

Epicuro incluye el placer sexual en esta última categoría mixta e inestable. Por natural que sea, nadie se muere si se ve privado de él. El sexo no es una «higiene», independientemente de lo que digan algunos fantasmones. Pero, en contraste con el ascetismo que Platón preconiza en el *Fedón*, tampoco hay argumentos válidos para rechazarlo. Ni para buscarlo con frenesí, como si la vida nos fuera en ello. Al revés: si se vuelve necesario, muta peligrosamente y se convierte en una maligna ofuscación. Por eso, el filósofo epicúreo no se enamora nunca ni se casa, «salvo circunstancias excepcionales», señala Diógenes Laercio. Se limita a recoger «las rosas de la vida» cuando se presentan, ya sean hetairas o mujeres bien dispuestas y ligeras de ropa, sin permitirse, eso sí, atormentarlas para obtener un placer despótico.

A un adolescente que parecía consumido por violentos apetitos sexuales, Metrodoro, mano derecha y mejor amigo de Epicuro en el Jardín, le dirá en una carta, resumiendo su situación:

> Me dices que el aguijón de la carne te lleva a abusar de los placeres del amor. Si no infringes las leyes ni subviertes en modo alguno las costumbres establecidas, si no molestas a tus vecinos, si no agotas tus fuerzas ni prodigas tu fortuna, entrégate sin escrúpulos a tu inclinación. Sin embargo, es imposible no ser detenido por al menos una de esas barreras: los placeres del amor nunca le rinden provecho a nadie, y ya es mucho cuando no dañan.

El demonio de Lucrecio

Podemos concluir que Lucrecio no es el más ortodoxo de entre los discípulos de Epicuro. Es cierto que su encendida condena del amor pasional se alinea con los principios del maestro y que los análisis

que le conducen a ella son de una sutileza y una fuerza poética irresistibles, pero la terapia que propone acusa una visión muy personal. De hecho, la audaz máxima 10 de Epicuro parece advertir por adelantado a cualquiera tentado de seguir un día los preceptos de su fogoso pupilo: «Si las causas responsables de los gozos que embargan a los viciosos dieran al traste con los temores de su pensamiento a los cuerpos celestes, la muerte y los sufrimientos, y, además, les enseñaran el límite impuesto a los deseos y a los sufrimientos, no tendríamos nunca nada que reprocharles, porque rebosarían de gozo por todas partes y por ninguna tendrían dolor ni pena, que es justamente el mal». [6] Pero esto mismo le parece a Epicuro harto improbable. Lejos de emanciparse del deseo, los crápulas desacomplejados son perdidos —*asotoi*, en griego—, imposibles de salvar. No por criterios morales, ya que el epicureísmo no admitía como tales más que el placer y la falta de turbación. El problema es verse arrastrados cada vez más lejos, y desequilibrar así la vida entera.

No es seguro, por tanto, que se pueda domar el deseo sexual aflojando la brida, como pregona Lucrecio. Tal y como sugiere Choderlos de Laclos, jugar con el deseo es jugar a la ruleta rusa con el diablo. La intriga de *Las amistades peligrosas* ilustra en abundancia este punto. Ni el más curtido de los Valmont, el más experimentado levantador de faldas y burlador de mujeres, está al abrigo de que un día se abatan sobre él los buitres de la pasión lucreciana.

Otra novela reitera las trágicas secuelas que siguen a la lujuria sin límite. Se trata de *El demonio*, obra maestra del estadounidense Hubert Selby Jr., aparecida en 1976. El héroe, Harry White, es un niño prodigio de los negocios, y también un cínico seductor que multiplica sus conquistas sin jamás comprometerse. ¿Su presa

predilecta? Las mujeres casadas, a las que le gusta «encular», dice en las primeras frases del libro: con ellas se corre menos riesgo de tener que irse a vivir en pareja. Su estrategia donjuanesca apunta a preservar su libertad, pero no está exenta de perversas contrapartidas, que Selby expone al hilo del relato. La compulsión se acentúa peligrosamente, y la dependencia amorosa de la que intenta escapar es reemplazada por una adicción sexual incontrolable. El matrimonio no cambia las cosas: pronto lo vemos persiguiendo a prostitutas empapadas en alcohol por barrios de mala nota. Finalmente, llega la caída vertiginosa, que lo conduce al asesinato gratuito y de ahí al suicidio. Selby revisita en profundidad el mito de don Juan, situándolo en el Nueva York de los yupis y los anuncios de electrodomésticos. Así, la lucha contra el amor es siempre un reto metafísico; la libertad que procura puede volverse fácilmente una esclavitud completa.

Quien no ama se hastía, y quien se hastía desarrolla inexorablemente las más sórdidas deformaciones del alma y del cuerpo.[7] La apuesta de Lucrecio no carece, pues, de riesgos, como enseña la figura del endemoniado propuesta por Selby, pero tampoco está exenta de nobleza. En el libro IV del *De rerum natura* descubrimos el coraje antiguo, una preocupación por preservar a toda costa «el dios interior» de las emociones perniciosas y alienantes, ya sean inspiradas por el terror a la muerte, el amor desquiciado o la melancolía mórbida. Volvemos a advertir el egoísmo feroz que los antiguos griegos legaron a sus discípulos latinos; una dureza mineral frente a los albures de la existencia, en las antípodas de las modernas componendas humanísticas y su vacuo sentimentalismo. Para el sabio epicúreo, el amor es una suerte de culto inconsciente, una peligrosa superstición: debe, pues, ser erradicado, junto con el resto de los cultos. La condena sin apelación

de Lucrecio perdura como un acto de valentía conmovedora, de altiva soledad. Como perdura, también, un difuso malestar tras la lectura de estos versos torturados. El sentimiento de que una vasta desgracia merodea, lejos de la serenidad solar de Epicuro. Una impresión que Marcel Schwob, inspirador de Borges, muerto prematuramente en 1905, expresa en el bello retrato que dedica al enigmático filósofo en una de sus *Vidas imaginarias*.[8] En esta obra, imagina la infancia del poeta filósofo «a la sombra del porche negro de una alta casa erigida en la montaña». Tras partir para estudiar la elocuencia en Roma, el joven regresa a la casa natal con «una mujer africana, bella, bárbara y malvada». Lucrecio está enamorado, pero no tardará en tocar el «velo flexible y opaco que separa a los amantes». Se pone a vagar por la sala de los libros y cae sobre un papiro de Epicuro. En él aprende que la tristeza causada por la muerte «no es sino la peor de las ilusiones terrestres», que el amor «no es sino la inflamación de los átomos que desean unirse a otros átomos». Pero conociendo en adelante que la tristeza, el amor y la muerte «no son sino imágenes vanas cuando se los contempla desde el espacio apacible en el que es necesario encerrarse», no deja, sin embargo, de llorar, de desear el amor y de temer a la muerte. He aquí por qué, escribe Schwob, habiendo vuelto a la sombría mansión de sus ancestros, Lucrecio se acercó a la bella africana que cocía, sobre un brasero, un brebaje. Entonces, «Lucrecio bebió el brebaje. E inmediatamente después su razón desapareció, y olvidó todas las palabras griegas del rollo de papiro. Y por primera vez, enloquecido, conoció el amor; y por la noche, envenenado, conoció la muerte». Pero todo esto, por supuesto, no es más que literatura, que dirían los filósofos.

3

Montaigne

El amor a saltos y brincos

> Beber sin tener sed, y hacer el amor en cualquier momento: eso es, madame, los que nos diferencia de otros animales.
>
> BEAUMARCHAIS, *Las bodas de Fígaro*, 1778

Escribe Proust que los verdaderos paraísos son los que hemos perdido. En los momentos decisivos de una vida, como en el ocaso de la existencia, vacilan las certezas, asoman los arrepentimientos o la nostalgia, y los recuerdos revelan las leyes secretas que han gobernado de modo inconsciente los pasos de un hombre, las mismas que han ordenado su relación con el mundo, guiado sus impulsos y sus sentimientos hacia los demás. ¿He vivido bien? ¿He amado bien?

Estas preguntas universales se las plantea un Montaigne que ha penetrado «en los accesos de la vejez». Ocho años después de la primera aparición de los *Ensayos*, en 1580, el señor de Montravel añade un tercer libro, tal vez el más bello de esta obra única, capaz de arrancar lágrimas a Gide y que contiene el famoso capítulo 5, «Sobre unos versos de Virgilio», enteramente dedicado al amor. [1] En él más que en cualquier otro lugar realiza Montaigne su deseo de

pintarse «del todo entero y del todo desnudo», despojándose, con insólita audacia, de la última hoja de parra.

Cubriéndose de sabrosas citas latinas, pero sin complacencia, lo confiesa todo. Sus hazañas sexuales, sus fiascos o las «emociones bruscas» a las que lo inclina su temperamento. Su falta de elegancia: era velludo como un mono y calvo como un huevo, además de ancho de talle y corto de piernas. Su vigor en la «faena»: la pequeñez de su miembro, que no tenía ni muy largo ni muy grueso. Por ahí, lo vemos maldecir «los enormes retratos que los niños esparcen por los pasillos y las escaleras de las casas reales», que inducen a error a las damas sobre las justas proporciones del órgano masculino. ¿Qué habría dicho de nuestras pelis porno y sus superdotados actores? Su complejo de «pulgada» de esmirriada dimensión habría seguramente acusado el golpe.

De creerle, pues, Michel Eyquem no posee el físico de un Apolo. Sin embargo, este «perjuicio enormísimo» de la naturaleza no le impidió tener una gran carrera de seductor, tempranamente iniciada. «Mucho antes de tener edad de elegir y conocer», afirma ser desvirgado («mis recuerdos no llegan tan lejos»). Discípulo natural de un Lucrecio, se entrega a la Venus vagabunda. En su Gascuña natal, el adolescente resuelto persigue a las molineras y las pastoras a lo largo del Lidoire. Se encomienda luego a las cortesanas en París en su etapa de estudiante, «la época más licenciosa de mi vida», lo que le vale recriminaciones paternas y suspensión de herencia. Ya joven magistrado en Burdeos, acumula conquistas, consuela a esposas, vive aventuras de viaje, se arriesga con las prostitutas —con una ligera debilidad por las beldades romanas— y seguramente prolonga su vida galante bien entrado en el matrimonio. Su amigo La Boétie, estoico de escuela, le reprocha sus excesos, pues compara a Michel con el Alcibíades de Sócrates. Pero nada detiene el

deseo de «mi señor cliente», como llama con gracia a sus partes privadas, el origen de sus titilaciones. «Jamás tuvo nadie unas aproximaciones más impertinentemente genitales.» He aquí una severa corrección del retrato del humanista que se enclaustra en su biblioteca. Que, por cierto, no exhibía sólo las famosas máximas y sentencias grabadas en las vigas, sino también la pintura de los amores de Marte y Venus sorprendidos por Vulcano.

Únicamente al llegar la cincuentena, y aquejado de «arenilla» —cálculos renales—, Michel, cuyo sexo le hace «más propiamente hombre» que ninguna otra parte de su cuerpo, cae en una crisis existencial, nacida de los primeros síntomas de una precoz impotencia. Las cálidas horas de la pasión amorosa ceden sitio al gélido flagelo de la vejez, anunciando el fin inminente del placer carnal, al que, ay, ningún otro es comparable. Ahí están los hechos: no solamente mea mal, sino que ahora su erección es blanda. ¡Agua de borrajas! Molesta situación para quien confiesa: «No tengo otra pasión que me mantenga en vilo».

Entonces, privado de las dulzuras del comercio íntimo, Montaigne admite finalmente la fuerza de la infinita necesidad de amar. Sintiendo aún «algunos tibios restos del ardor pasado», el arte de la pluma da el relevo al falo «desobediente y tiránico», gracias a la escritura de este capítulo, que espera que le franquee una vez más el paso al gabinete de las damas. Frente al «cielo tormentoso y nublado» que se dibuja, el acto de rememorar será su «remedio» prendido «en sueños». «Me despido por última vez de los juegos del mundo: éstos son nuestros últimos abrazos.» Se trata de una última y espléndida parada, en forma de homenaje a las mujeres: su mejor público.

Elogio de los placeres terrenales

«Es Tánatos quien crea la posibilidad de que Eros hable», señala Jean Starobinski en su magistral *Montaigne en movimiento*.[2] He ahí la tragedia en el corazón de la filosofía hedonista que Michel de Montaigne reivindica: la muerte da sabor a la existencia. Es la finitud humana llevada a la conciencia; hará falta por tanto gozar y gozar de la vida, tanto y aún y siempre más. Vivir y amar «a propósito». «Por mi parte, amo la vida y la cultivo», leemos en el libro III. «Empuño hasta las mínimas ocasiones de placer que puedo encontrar.» Por lo menos, desde una terrible caída de caballo que a punto estuvo de llevarle derecho al Hades, porque en el Paraíso no creía.

Su elogio de la voluptuosidad comienza por la rehabilitación del cuerpo y el levantamiento de los tabúes impuestos por la moral religiosa, que inicia en su siglo una nueva era de represión sexual. El cristianismo, dirá Nietzsche, le dio a beber veneno a Eros, quien no ha muerto, pero ha degenerado en vicio. Antes que el pensador alemán, Montaigne ya arremete contra el largo período de castración católica. Los moralistas dicen que la lujuria es animal; para él, no es sino demasiado humana. Es nuestra condición tener un cuerpo abrochado al alma. «Y en el más elevado trono del mundo, estamos sentados sobre nuestro trasero.» Deseoso de «despabilar al hombre», y a riesgo de escandalizar, proclama su libertad de hablar del tema sobre el que todo el mundo calla y en el que, sin embargo, todo el mundo piensa. El deseo hace girar el mundo; es «una materia infusa por todas partes, es un centro al que miran todas las cosas». Todos acuden a este «acoplamiento». «¡Qué monstruoso animal que se produce horror a sí mismo, que se aflige con sus

placeres, que se considera una desgracia!» ¿No somos unos «brutos llamando brutal a la acción que nos produce»?

Un hombre debe más bien «saborear y rumiar» los dones que la naturaleza le hace en los placeres físicos; y los sabios, dar gracias a Dios por cada uno de ellos, puesto que son «necesarios y justos». Hay que asociar el alma a las alegrías del cuerpo, sin lo cual se disfruta de ellas «estúpidamente». Montaigne llevaba el vicio hasta el extremo de pedir que lo despertaran durante su sueño para tener el placer de volver a dormirse después. Socarrón, agrega lo absurdo que es para un filósofo fingir que cuando posee a una bella y joven esposa sólo su alma obtiene provecho, jactándose de «realizar una acción conforme al orden, como si se calzara las botas para una útil cabalgada». Hipócritas son también esas literatas santurronas que discursean sobre la relación «enteramente espiritual» que hallan en el hecho de hacer el amor y desdeñan el interés que los sentidos tienen en el acto. ¿Se sabe de alguna que quiera cambiar la belleza de sus piernas por el espíritu de un Sócrates?

Montaigne asegura que la filosofía no se opone a los placeres naturales, con tal de que se les añada la mesura. Queda de manifiesto en la réplica que da Aristipo a unos jóvenes que se ruborizan al verlo entrar en un burdel: el vicio no está en entrar, sino en no salir. En Montaigne, la sabiduría es alegre y está sometida a su propio régimen; el campo del amor es amplio. Por añadidura, ¿no conviene relativizar nuestras costumbres? Los *Ensayos* no pierden ocasión de aconsejarlo, invocando el ejemplo de sociedades distantes que estiman las conductas más desviadas.

En el capítulo «De la costumbre» del libro I, un Montaigne escéptico saca a colación, como quien no quiere la cosa, el amor libre, el derecho al aborto, el exhibicionismo o incluso el caso de esas naciones donde el matrimonio se celebra en una orgía nupcial

con múltiples partícipes. Su exploración cobra por momentos acentos sádicos: «Me gustan tanto las heridas como las magulladuras y los golpes cortantes como los contundentes». El fuego se aviva en contacto con el hielo. «El mismo placer busca irritarse mediante el dolor. Es mucho más dulce cuando escuece y cuando hiere.» Georges Bataille tampoco anda muy lejos cuando afirma que las cojas son las mujeres con las que es más agradable irse a la cama porque los movimientos desordenados aumentan el placer. ¡Y aún explica que sus vaginas son más vigorosas porque reciben el alimento que no necesitan sus miembros lisiados! Hizo la prueba y dedujo el extraordinario poder de la imaginación que nos lleva a creer que se obtiene más placer de tales relaciones, aunque no sea el caso.

Más que un epicúreo, que intenta contener demasiado su deseo, o incluso que un hedonista, tal vez Montaigne sea un dionisíaco. De ahí que Nietzsche reconozca en él un padre espiritual: «Que un hombre así haya escrito aumenta la alegría de vivir sobre esta tierra».

Lección n.° 1: retardar el éxtasis

Tras hacer de la sensualidad una virtud, aún queda ser un artista al practicarla. Atizar el deseo, hacer durar el placer. Montaigne se erige en maestro de erotismo. «Si alguien me preguntase por la primera cualidad en el amor, le respondería que es saber aprovechar el momento; la segunda, otro tanto, y también la tercera.» Es la caza lo que le atrae, no dar muerte. Le desagradan un poco los mohínes del orgasmo, que revisten de «altivez grave, severa y extática» al más dulce efecto del amor. Todo lo que retrase el goce lo

aumentará. «Cuantos más escalones y grados haya, más elevación y honor tendrá la última posición. Deberíamos complacernos en que nos condujeran, como suele hacerse en los palacios magníficos, por una variedad de pórticos y pasillos, por largas y agradables galerías, y dando numerosos rodeos.» Contra la inclinación de su siglo, que tiende a la cabalgada agresiva, ensalza los preliminares de todo tipo. La palabra, las caricias, las picardías; hasta sus bigotes le son útiles, pues, tras el amor, llevan adheridos durante mucho tiempo el olor de los besos «pegajosos». También las mujeres, aconseja, deben aprender a «hacerse valer», a jugar con su pudor, a mentir en ocasiones y a retener el apetito de su sexo «glotón». Él, tan dispuesto a hacer caer las máscaras, alaba sin embargo el beneficio del disimulo y el obstáculo. «La dificultad de las citas, el riesgo de ser sorprendidos, la vergüenza del día después son las cosas que añaden picante a la salsa.» Para seguir con las metáforas gastronómicas: «La escasez infunde sabor a la comida». ¡Ah! Qué inspirado estuvo Licurgo al ordenar «que los casados lacedemonios no pudieran tener trato sino a escondidas». He aquí la gracia del asunto: sin esta parte de «fantasía», la sexualidad se reduce al simple «placer de descargar los vasos». El amor de los hombres, en este caso, equivaldría al de las bestias. Y al decir de Platón no seríamos más que los juguetes de los dioses, títeres articulados sometidos por un impulso risible.

Pero, entonces, ¿por qué se endiosa tanto al sexo en todo el mundo? Y, por otra parte, si se tratara sólo de una simple función natural, ¿no debería esta parte de nuestra anatomía dar un placer bien delimitado, comparable al de las otras? En realidad, como comenta el filósofo Merleau-Ponty en su lectura de Montaigne, «no hay deseo que vaya solamente al cuerpo, y no busque fuera de él otro deseo o asentimiento». Es una pasión que continúa viva tras la

saciedad, que, como escribe Montaigne, «va siempre más allá de su posesión». Por eso, un deseo no correspondido es vano. En amor, quienes «pretenden la voluntad llevan razón», y, si bien el perigordés denuncia «a esas que no colaboran más que con una nalga», no es por ello un gozador egoísta: «Me horroriza imaginar mío un cuerpo privado de afecto». Describe la abominación de un placer arrancado de un cuerpo que no ha consentido, como el de aquellos egipcios que gozaban de los restos que embalsamaban o el de Periandro con su mujer fallecida. El amor es un comercio que «no se paga sino con la misma clase de moneda»: reclama «proporción y correspondencia». El placer depende al menos tanto del nuestro como del que siente el otro. Nada tiene de noble «quien puede recibir placer donde no lo da», e «implicarse sin amor y sin obligación de la voluntad, a la manera de actores, para representar un papel [...], es en verdad atender a la seguridad de uno, pero de un modo bien cobarde». Quienes forjan una relación de este tipo «no pueden esperar ningún fruto que afecte o satisfaga a un alma bella». Es traición, deplora, «común y ordinaria de los hombres de hoy», y vaticina un futuro en que las mujeres se venguen evitando a los hombres o, incluso, les aconseja que representen «su papel en la farsa» prestándose a la negociación «sin pasión, sin inquietud y sin amor». Los amadores mediocres serán castigados por sus crímenes y usados por las damas como vulgares mozos de cuadra.

Hay por el contrario en Montaigne, amante concienzudo y respetuoso, una atención sincera y muy moderna dirigida a la satisfacción de la pareja: «Yo tenía un miedo supersticioso a ofender, y suelo respetar lo que amo. Además, si alguien elimina la reverencia de esta mercancía, la priva de brillo». Confiesa que, en este «negocio», el placer que ofrece cosquillea su imaginación más dulcemente que aquel que recibe. Y quiere tener el derecho a pedir,

a la manera de las cortesanas italianas: «*Fate ben per voi*» («Servíos vosotras mismas»).

Dominar las emociones

«Por lo demás, en este asunto, no me dejaba ir del todo; me complacía, pero sin abandonarme.» Había una brizna de emoción, pero nada de ensoñamientos. El amor para Montaigne no es sino «una agitación despierta, viva y alegre». Michel «no estaba turbado ni afligido, pero sí encendido y aun alterado. Hay que detenerse ahí». La alteración del amor «sólo es perniciosa para los insensatos». ¡Pero bueno! ¿Un amor sin locura? ¿Sin nada de anarquía tempestuosa? ¿Nada de «me haces perder la cabeza»? ¿A dónde han ido a parar las llamaradas de la pasión? ¿A dónde los Tristanes e Isoldas, a dónde las Venus celebradas por la literatura? Pero es que Venus «no es tan hermosa completamente desnuda». Y la poesía, con su verbo exaltado, representa «no sé qué aire más amoroso que el amor mismo». Sin embargo, debemos a Montaigne esta aseveración absoluta: «Va contra la naturaleza del amor si no es violento, y contra la naturaleza de la violencia si es constante». O ésta, más imperiosa: «No conozco a una Venus sin Cupido». A menos que se considere a Cupido un angelote completamente inofensivo con flechas de juguete, ¿no hay ahí una contradicción flagrante? Es la paradoja de la filosofía del control de las pasiones, que no es otra cosa que la lucha por la soberanía del sujeto. Montaigne no niega los tormentos de la pasión amorosa. Admite haber sufrido en su juventud todos los «dolores» descritos por los poetas: «Tal azote me ha servido después de instrucción».

Hemos visto lo que escribió Lucrecio de los enamorados: que su vida se somete al capricho de otros. Este vasallaje amoroso es lo que horroriza a Montaigne, que aboga por permanecer en una zona de justa mesura. Todo goce es bueno si no menoscaba la libertad, la independencia, la autonomía. «La cosa más importante del mundo es saber ser para uno mismo», escribe en el libro I. Stefan Zweig expone que, a fin de cuentas, la única regla fija de la obra de Montaigne es «prestarse a otro, pero darse sólo a sí mismo». El amor es únicamente aceptable como ejercicio libre, voluntario y controlado; pero en esta determinación un poco estoica de manejar el termostato de las propias emociones anida también el defecto de Montaigne. Porque, en realidad, su vida amorosa fue bastante desoladora. Ni un nombre ni una relación duradera emergen de la lista impresionante de sus conquistas.

La ciudadela inexpugnable

Educado «para la libertad y la indiferencia», le repugna dejarse arrastrar por la fuerza desestabilizadora del arrebato amoroso. Está atracado en el muelle, aferrado a su yo, su único punto de anclaje es «el perpetuo vaivén» del mundo. Desconfiando, como diría Proust, de las «intermitencias del corazón», órgano aún más mudable que su indócil miembro, evita jugarse el todo por el todo, y menos por un sentimiento en el que corre el riesgo de perderse. Toma el placer y aparta al «alborotador», como sugiere más tarde Schopenhauer. Así lo indica el poco caso que presta a los celos, «la más vana y tormentosa enfermedad que aflige a las almas humanas». El filósofo no puede tolerar ninguna brecha en «la ciudadela interior» evocada por los estoicos. Una defensa admirable frente al caos de su época,

aunque lamentable si concierne a la más intensa de las experiencias humanas. ¿No será precisamente esa atmósfera de oscurantismo y sangre, el siglo más violento de la historia de Francia, clima poco propicio a los apegos? Podría pensarse que sí. Cabría incluso trazar un paralelismo con nuestra época —matanza de San Bartolomé/ISIS, peste/coronavirus— para validar la hipótesis de que, también hoy, el amor está de capa caída. Dice Freud que nunca nos exponemos tanto al sufrimiento como cuando amamos. Y que el hedonista huirá siempre del dolor, como la peste hizo huir de su castillo durante un tiempo a quien fue alcalde de Burdeos.

Quizás haya que destacar también que Montaigne pertenece a esa categoría de hombres que no conocieron el afecto de una madre. Separado prácticamente desde su nacimiento del hogar familiar, el pequeño «Micheau» pasó de los brazos de su nodriza a los de un preceptor teutón que sólo le hablaba en latín, hasta su ingreso a los seis años en el pensionado del Collège de Guyenne. Pierre Eyquem, «el mejor padre que jamás ha existido», según Michel, escudero proveniente de un linaje de comerciantes bordeleses recientemente ennoblecido, había decidido que se le inculcase esta educación inspirada en los preceptos de Erasmo. Pero, si las relaciones con su padre parecen haber estado llenas de ternura, con su madre, gran ausente de los *Ensayos*, vive, en cambio, en guerra abierta. Mujer seca y pendenciera, Antoinette de Louppes nunca pudo soportar las calaveradas de su primogénito. Así, buscará por todos los medios convencer a su esposo de que le retire la herencia. El rencor era tan tenaz que Pierre Eyquem tuvo que prever en su testamento todas las condiciones de un pacto de cohabitación entre madre e hijo tras su muerte, describiendo hasta las escaleras que uno y otro habrían de usar en la casa familiar. Aun con tan prolijas precauciones, el entendimiento se reveló imposible.

Habiendo partido del castillo, Antoinette acabó sus días en Burdeos, a la edad de ochenta y ocho años, sin ceder ni un céntimo a su nieta Léonore, la única hija de Michel que había sobrevivido.

¿Qué influencia puede tener en la vida tan obstinada aversión? Algunos creen fundamental el papel desempeñado por el «odio a la madre» en la melancolía que llevó a Montaigne al enclaustramiento.

La amistad es superior

Ansioso por mantenerse dueño de sus emociones, hubo una vez, no obstante, en que Montaigne se abandonó al sentimiento. Fue otro hombre el que le causó el arrebato: Etienne de La Boétie, a quien todo autoriza a llamar el amor de su vida. Cuando se conocen, hacia 1559, el joven autor del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* tiene veintiocho años; Michel, veinticinco. El primero está enamorado de su esposa, el segundo las ama a todas. ¿Consumaron o no el jurista y el magistrado esa amistad, tan profunda que sería una suerte «si se forma una en tres siglos»? Los *Ensayos* dan pocas pistas para zanjar la cuestión. Apenas hacen una breve alusión a las prácticas griegas, «justamente aborrecidas por nuestras costumbres», pero cuya crítica se refiere simplemente a la diferencia de edad entre el amado y el amante. Poco importa, en el fondo. Lo esencial radica en que en La Boétie descubre Montaigne la comunión de almas que se pierden una en la otra de manera tan completa que ya no se puede encontrar la «costura» que las ha unido. Montaigne describe su relación con Etienne en el crucial capítulo «De la amistad» (I, 27), bajo la figura apasionada del drama amoroso. El flechazo surgió durante una fiesta en el Parlamento de Burdeos, «por algún mandato del cielo», «no sé qué fuerza inexplicable y

fatal». Se dio entonces una «alianza divina»: «me conocía mejor que nadie», hasta el mismo fondo de las entrañas. Finalmente, en lugar de los de su esposa, Etienne escogerá los brazos de Michel para morir de una disentería a los treinta y dos años, episodio tras el cual Montaigne quedará devastado, amputado de una mitad de sí mismo, arrojado a «la noche oscura y enojosa» de la vida solitaria. Lo amaba con ese amor inexplicable que sólo encuentra una razón confusa: «porque era él, porque era yo».

A partir de estos breves pero esenciales cuatro años, Michel forjará sus ideas más importantes sobre la relación con el otro. Los volcó en esos *Ensayos* que quizás no habrían existido sin este evento trágico y que representan, en expresión de Michel Butor en su *Ensayo sobre los ensayos*, el verdadero «sepulcro» de Etienne; una manera de reanudar la conversación con «el más dulce, agradable e íntimo de los amigos», a quien Montaigne ofrenda su biblioteca. «Sólo él gozaba de mi verdadera imagen, y se la llevó consigo. Por eso me descifro yo mismo con tanto cuidado.» Como subraya Jean Starobinski, las exequias perpetuas de Etienne acaso sean el único elemento de constancia en una vida entregada a la discontinuidad.

De su vínculo con Etienne, Michel deduce la incomparable supremacía de la amistad sobre la relación erótica con las mujeres. El ardor amoroso es «más activo, más agudo y más violento», pero también más «ligero y voluble», «expuesto a accesos y remisiones». El erotismo nos une «sólo por una esquina». La amistad, por el contrario, baña con calor constante y templado. Es sólida y fiable. Superior en todo punto, mantiene «su ruta con vuelo altivo y soberbio, mirando desdeñosamente» la pasión amorosa, que hace camino «muy por debajo de ella». Ni sumisa a las leyes de la sangre, ni dirigida hacia otro fin que ella misma, como lo está el matrimonio hacia la procreación, la amistad sincera es elección,

admiración y enriquecimiento recíprocos. Hace realidad la unidad perfecta entre el afecto y la libertad.

¿Son las mujeres capaces de esta clase de vínculo profundo? El misógino que hay en Montaigne lo pone en duda. El alma femenina no «parece lo bastante firme para sostener la presión de un nudo tan apretado y duradero». Concede, sin embargo, que si la amistad superior, esa forma de relación en la que el hombre está implicado por entero, y donde las almas y los cuerpos se unen, fuera posible con el sexo débil, ello representaría un ideal de plenitud humana. El eros del amor abrazado a la *philia* de la amistad antigua. Pero se retracta rápidamente: «Este sexo todavía no ha podido alcanzarla con ningún ejemplo».

No al amor enjaulado

Reconciliar amor, amistad y deseo en el matrimonio: he ahí una utopía contemporánea que este escéptico habría ridiculizado de buena gana. Tras dos años de vehemente libertinaje que no le harán superar su tristeza por la pérdida de Etienne, Montaigne transige con este contrato en el cual, en su época, «sólo la entrada es libre». El 22 de septiembre de 1565, a la misma edad que su padre —treinta y tres años—, se casa con Françoise de la Chassaigne, once años menor, hija del futuro presidente del Parlamento de Burdeos. Con seguridad es más por chantaje paterno —sin esposa, no hay sucesión— que por apetencia personal. Escribe que se le condujo «por motivos externos» y que, «por propia voluntad, habría evitado casarme aun con la sabiduría». Y es que «los caracteres desenfrenados, como el mío, que odia toda suerte de atadura y de obligación, no son tan apropiados» para el matrimonio. Pero la cosa

no tiene remedio: «la costumbre y el uso de la vida común nos arrastran». Montaigne se encuentra una vez más desgarrado entre su visceral deseo de libertad y su conservadurismo familiar.

A fin de compaginar ambos, asume la dicotomía: el amor por un lado, el matrimonio por el otro. Amantes en la ciudad, esposa en el castillo. Mezclar los géneros sería casi pecado: se corre el riesgo de corromper lo uno y lo otro, y evoca el mal negocio que había hecho Júpiter al casarse con la mujer «a la que antes había seducido y gozado en sus amoríos», antes de añadir esta delicada expresión: «Es lo que se dice cagar en un cesto para después ponérselo en la cabeza». Hacer cohabitar estos dos tipos de relación supone además un doble corsé: el de las leyes del matrimonio y el del amor que «nos esclaviza a otro». Su punto en común es la alienación, el mayor mal para Montaigne. En fin, que no hallaremos la felicidad en la unión conyugal. «Nunca diré que el matrimonio comporte más alegrías que lágrimas»: es una frase de Eurípides inscrita en una ojiva de su biblioteca. Eso sí, una vez atrapado, no es momento de resistirse. Uno debe atenerse respetuosamente a sus juramentos, o al menos esforzarse por hacerlo. «Es una traición casarse sin desposarse.» Montaigne, tan prudente en materia de compromisos, se jacta sin problema de haber «observado las leyes del matrimonio con mayor severidad de lo que había prometido y esperado». Conocidas estas trabas, hay que saber gestionar la independencia de uno, «reservarse una trastienda toda nuestra, toda franca, en la cual establecemos nuestra libertad y principal retiro y soledad», como escribe en un célebre pasaje del libro I.

En 1571 vende su cargo en el Parlamento para consagrarse a la escritura entre las doctas musas. Michel se procura entonces un lugar de trabajo en una de las torres esquineras del castillo, a unos cincuenta metros de aquella donde tenía Françoise sus aposentos

(ventaja del dueño de castillos sobre el inquilino de un piso de dos habitaciones y cocina). Su torre, sustraída a la comunidad conyugal —Françoise *non grata*—, alberga su biblioteca, una capilla y la alcoba donde se deleita durmiendo «duro y solo, incluso sin mujer, al estilo real, con bastante abrigo». Como Diógenes en su tonel, pasará allí veinte años, interrumpidos de tanto en tanto por sus viajes. Misiones diplomáticas y periplos italianos —¡diecisiete meses de vacaciones sin mujer ni hijos!— que serán el medio más seguro de escapar a la prisión marital. «Dormía, estudiaba cuando quería, y, cuando me daba la fantasía de salir, encontraba por todas partes compañía de mujeres y hombres con quienes podía conversar», escribe en su *Diario de viaje*. Orgulloso, a lomos de su jamelgo, dominando por fin el mundo sin ensuciarse los pantalones, comparando a placer las beldades romanas con las florentinas, es feliz y libre. Se atreve a decir que, «al casarnos, no hemos acordado estar siempre el uno pegado al otro». Y es que Françoise se había casado con todo un cachondo, pero su lecho estaba frío. Parece que sólo muy ocasionalmente Montaigne visitaba a su esposa. Su amigo Florimond de Rémond asegura incluso que Michel nunca la vio completamente desnuda. Sin embargo, de ella se decía que poseía «suficiente belleza», y, por poco lasciva que fuera, lo cierto es que le dio seis hijas que, a excepción de Léonore, murieron a corta edad.

Se diría que el sexo, salvo para la procreación, no forma parte de los «servicios mutuos» que presiden su matrimonio. Es como si Montaigne viera en ello algo indecente, al límite del incesto. ¿Será la vieja historia de la madre y la puta? «En este sabio trato marital, los deseos no resultan tan retozones», se embotan. Sobre todo, un buen matrimonio, «si existe», es «una dulce asociación de vida, llena de constancia, de confianza y de un número infinito de útiles y sólidos servicios y de obligaciones mutuas. Ninguna mujer que

prueba su sabor querría ocupar el lugar de una amante de su marido». El amor se funda en el fuego del placer, el matrimonio tendrá a su favor «la utilidad, la justicia, el honor, y la constancia», un «placer plano, pero más general». Suficiente para convertir a cualquier esposa en una Madame Bovary adicta a los ansiolíticos.

Mujeres y hombres, un mismo combate

La verdadera gesta de Montaigne es su aceptación franca y total de la realidad del deseo femenino. Si exagera su ardor, es para reconocer mejor su igualdad de condición con el del hombre. A la mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio, Montaigne la invita a justificar su desliz por «la inclinación» que comparte con los varones «a la variedad y a la novedad». Se vuelve hasta feminista cuando afirma que ellas no se equivocan del todo «cuando rehúsan las reglas de vida vigentes en el mundo, porque las han establecido los hombres sin su intervención». Cómplice incluso, cuando las empuja en brazos de hipotéticos amantes, encareciéndoles sólo «la discreción y la modestia». ¡Poco importa la falta, con tal de mantener la apariencia! «Quien no quiera eximir su conciencia, que exima su nombre.» ¿Y qué responde a los censores? «Cada uno de vosotros ha vuelto cornudo a alguien.» El adulterio es un hecho tan extendido que nos haríamos menos daño vendándonos los ojos que investigando a nuestros cónyuges. Tanto más cuanto que quizás seríamos menos engañados si temiéramos menos serlo. Es así que «buen matrimonio es el de una mujer ciega con un marido sordo». Al restringir la libertad de los esposos, como la sociedad y la Iglesia se empeñan en hacer, se convierte esta bella institución en una jaula

en la cual, si «los pájaros de fuera desesperan por entrar, los de dentro desesperan por salir».

Montaigne concluye con esta increíble reivindicación que se diría extraída de *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir: «Varones y mujeres están hechos en el mismo molde; salvo la educación y la costumbre, la diferencia no es grande [...]. Es mucho más fácil acusar a un sexo que excusar al otro. Es lo que suele decirse: el atizador se burla de la pala». Bien lo sabía la feminista Marie de Gournay, autora de *La igualdad entre hombres y mujeres* (1622) y el último capítulo de la vida de Montaigne.

¿Un último amor?

Genial latinista autodidacta, fieramente libre, Marie de Gournay fue como un claro en el «humo» negro de la vida tardía de Montaigne. En 1588, con cincuenta y cinco años, en París, donde había ido a negociar una alianza militar con Enrique III por cuenta de Navarra, Michel conoce a esta joven intelectual de veintitrés años a la que llamaría «hija predilecta». Ferviente admiradora del autor de los *Ensayos*, que había descubierto y leído a los dieciocho años, y habiendo oído de la presencia de su dios gascón en París, le hizo llegar una nota de elogio a la que el interesado respondió con un prometedor «veámonos mañana».

Al poco de conocerse, Michel se hospeda en casa de la filósofa, en Picardía. Son tres meses de intensos intercambios espirituales. Luego, no cesarán de escribirse. Injustamente olvidada por la historia, y ridiculizada como una vieja solterona saqueadora de cadáveres, a Gournay debemos la última versión de los *Ensayos*, aparecida en 1595. Un fastidioso trabajo de ensamblaje de notas

que le obligó a pasar en el castillo quince meses de convivencia forzosa pero pacífica con Françoise al morir su maestro.

En el prefacio que anexa, Marie describe su relación con Montaigne: «Cuando me alababa, yo lo poseía: yo con él, y yo sin él, somos absolutamente dos. No me duró más que cuatro años, no más que a él La Boétie». El paralelismo es perfecto. El principio y el final de la existencia de Michel Eyquem enmarcados por estas dos supremas amistades (¿estos dos amores?). «Ciertamente amada por mí mucho más que paternalmente, e implicada en mi retiro y mi soledad, como una de las mejores cualidades de mi propio ser. No miro sino a ella en el mundo.» La declaración consignada en el libro II de los *Ensayos* constituye cuando menos una vibrante confesión de que Montaigne acababa de realizar la «muy santa amistad», aquella donde la libertad sin condiciones permite el afecto más cabal hacia una mujer. Quizás logró hollar la cima, inusual para esos «meros abortones de hombres» que somos, quienes, sin embargo, «a veces elevamos el alma, incitada por los razonamientos o los ejemplos ajenos, mucho más allá de lo que le es común». Y también conquistar la absoluta libertad, que es aquella que se adquiere sólo cuando la ponemos en riesgo.

De pronto, Montaigne, «más blando y expuesto», con el cuerpo débil y el corazón descabalgado por la pérdida de su gran amigo, y el dolor remachado por los años, se entrega al sueño de un nuevo comienzo, donde se le adivina más dispuesto que nunca al amor. Si éste llegara ahora, escribe:

> Me devolvería la vigilancia, la sobriedad, la gracia, el cuidado de mi persona. Aseguraría mi compostura para que las muecas de la vejez, esas muecas deformes y lastimosas, no la corrompan. Me devolvería a los estudios sanos y sabios, merced a los cuales podría granjearme más estimación y amor, librando a mi espíritu de la desesperación de sí mismo y de su uso, y reconciliándolo consigo mismo. Me distraería de mil pensamientos penosos, de mil aflicciones melancólicas, los cuales la ociosidad nos carga en esta edad, así como el mal

> estado de nuestra salud; reavivaría, al menos en sueños, esta sangre que la naturaleza abandona; le sostendría el mentón y le prolongaría un poco las fuerzas, y el vigor y la alegría de la vida, a este pobre hombre que marcha a toda prisa hacia su ruina.

En *Memorias de ultratumba*, Chateaubriand no puede contener una risa sardónica: «Mi pobre Michel, dices cosas encantadoras, pero te aseguro que a nuestra edad el amor no nos devuelve lo que tú aquí supones. Sólo tenemos una cosa que hacer, y es hacernos sin vacilación a un lado».[3] A lo que Michel de Montaigne, bien consciente de lo que nos arrebata la vejez, responde soberbiamente de antemano: «Sin esperanza ni deseo, nada de lo que hacemos vale nada». Ironía del destino, este hombre que acababa de vislumbrar las fuerzas superiores del amor, de aceptar que este vínculo enriquece el yo más que atrofiarlo, no pudo nunca, ni siquiera después de la muerte, reconciliar las esferas física y espiritual de su ser. Mientras que su cuerpo fue enterrado en la capilla de los Feuillants de Burdeos, Françoise hizo depositar su corazón en la iglesia de Saint-Michel-de-Montaigne. Cuerpo y corazón desunidos hasta en el más allá.

4

Jean-Jacques Rousseau

Vida y muerte del romanticismo

> Una vez que se ha desarrollado una concepción suficientemente ideal del amor, estás jodido. Ya nada te basta.
>
> MICHEL HOUELLEBECQ, *Seguir vivo*

Basta hojear el folleto de una agencia de viajes para hacerse una idea de lo que hoy persiste en llamarse, por pereza o costumbre, «romanticismo». Recepción de los recién casados en traje típico regional y con cesta de frutas *tax free*. Emocionante puesta de sol frente a la bahía de Ha-Long en Vietnam cogidos de la manita. O, para los presupuestos más modestos, en las playas marroquíes de Agadir. Aroma de Jean-Jacques Rousseau frente a los cocoteros del fin del mundo.

La continuación de la escena es, ay, conocida. De vuelta en Dijon, Marburgo o Valladolid, los enamorados de clase turista se tiran los platos a la cabeza al cabo de pocos meses. El amor, semidiós entre los griegos, tiene fecha de caducidad. Unos tres años. (Lo dice todo el mundo, así que debe de ser cierto.) Una cita por Tinder más tarde y vuelta a empezar con Pablo y Virginia con una copa de champán

en vuelo chárter a las Antillas. El *partenaire* ha cambiado, pero eso es apenas un detalle.

Los espíritus avisados lo saben bien: el amor romántico es una mentira para peluqueras. Una superstición, más bien femenina, desmentida con sólo visitar una web porno. La verdad es que sólo existe el sexo. El resto es un disfraz empalagoso, una ficción del animal social para, en el mejor de los casos, mantener provisionalmente a raya la libido y criar a la progenie. En el peor, añadiría un soltero marxista-depresivo, para dar cuerda a todo tipo de mercados. Pan y claros de luna a crédito: es cuanto hoy se necesita para que el *Homo democraticus* siga matándose a trabajar.

El hundimiento de una utopía amorosa

Por ello, se requiere un esfuerzo considerable para entender que el romanticismo nació en el siglo XVIII contra el conformismo burgués, cuando se quería recuperar la fuerza del sentimiento contra el cicatero realismo de individuos que sólo se preocupaban por su propio interés. Frente al hombre-lobo-para-el-hombre de Hobbes, el proyecto romántico quiso refundar el impulso hacia los otros y rehabilitar el amor cortés y su sentido de lo sublime. Un movimiento de liberación contra el prosaísmo cientificista y mercantil en vías de triunfar en toda Europa: eso fue el romanticismo de los orígenes. En esa batalla, el amor, con su insobornable energía, era un aliado. El amor conduce a veces al crimen, cierto, pero también induce las acciones más desinteresadas. Su fuerza prueba que el hombre no es ese esqueleto del cálculo egoísta y terrores minúsculos al que lo quiere reducir la modernidad. «¡Oh!, nuestros huesos se han revestido de un nuevo cuerpo amoroso», escribe Rimbaud, poco

sospechoso de ser un propagador de las ficciones sentimentales del moralismo.

Hay en el amor algo que pone a la muerte en su sitio, incluso cuando lleva a ella. Al menos, así lo creen los románticos. Y ese dolorido intento por reencantar el mundo cuando éste comenzaba a ser desecado por el comercio y la ciencia tiene un nombre propio que nos es familiar: Jean-Jacques Rousseau. «Un suizo dijo a los franceses que no sabían hacer el amor. Lo más asombroso es que los franceses le creyeron y lo adoptaron como su maestro en las artes amorosas», [1] escribió Allan Bloom. Teniendo sus propias dudas sobre el pronóstico vital del amor, el gran crítico estadounidense ya fallecido vio en Rousseau el último intento moderno de reconciliarse con el impulso del Eros platónico. Fue el último ensayo para ver en los juegos refinados del amor una fuerza civilizadora.

Ser romántico hoy, según Bloom, es un poco como ser virgen en un burdel. «No congenia con el temperamento de la época y no encuentra apoyo en la atmósfera actual.» El discípulo de Leo Strauss hacía esta constatación melancólica, y desde luego no creía que el proceso fuera reversible. A excepción, tal vez, de *Ada o el ardor*, de Nabokov, ninguna gran novela del siglo XX canta el amor ni lo intenta. Tener una erección no es amar; tener una erección es tener una erección. Y como sabemos por el Céline de *Viaje al fin de la noche*, «entre el pene y las matemáticas no existe nada. El vacío». Tal es lo esencial que el siglo de las fosas comunes tuvo que decir sobre el amor.

A priori, no hay nada más ajeno al gusto contemporáneo que *Lanueva Eloísa*, la obra que Rousseau publicó en 1761. Nadie la reclama como modelo. ¿Resulta siquiera legible? Es por ello que parece difícil de entender que esta novela epistolar supusiera un seísmo literario en su siglo. Conviene recordarlo: los amores de Julia

y Saint-Preux fueron el primer superventas de la historia, un éxito que superó lo imaginable. Fue inaudito, deslumbrante, sin precedentes. Apenas aparecida la obra, en enero de 1761, ya corría de mano en mano. De la lejana Suecia a los suburbios parisinos, pasando por Londres y los salones alemanes de los jóvenes *stürmer* que suspiraban al unísono con Julia quince años antes de sufrir con Werther. Toda Europa experimentó un sobresalto. De un extremo a otro del continente, jóvenes doncellas y hombres maduros se deshicieron en sollozos y convulsiones.

Hoy, su sentimentalismo resulta nauseabundo; su pareja de amantes contrariados y virtuosos hasta la médula irrita en grado máximo. El sacrificio materno que devuelve a Julia al redil del matrimonio —al lecho de Wolmar, su esposo «legal»— tras haber dormido con su preceptor parece grotesco. La atmósfera de idilio pastoril que colorea toda la novela repugna. Y eso sin hablar de los túneles metafísicos que brotan compulsivamente en la conversación de los amantes. «Nunca una ramera predicó tanto y nunca un criado seductor de muchachas fue más filósofo.» Terminó imponiéndose este dictamen de Voltaire, quien afirmaba, no sin celos de colega, que la novela era abominable, y tenía peor opinión aún del público que la había aplaudido. El suicidio ferroviario de Anna Karenina resulta más verosímil que las vacilaciones de la melosa Julia. Al menos, su negrura paranoica interpela todavía a los lectores contemporáneos.

¿Cómo se podría explicar que el encanto del libro se haya desvanecido de modo tan radical? Se ha derrumbado un sueño: el sueño romántico de Rousseau, que pretendía reconciliar la pasión física y la moralina protestante en un pueblo de cartón piedra en las faldas de los Alpes. El cosmos armónico erigido alrededor de los amantes está obsoleto, y, en la era de las vidas virtuales y los

paneles fotovoltaicos, se diría también en retirada el «dulce sentimiento de existir» del paseante solitario de Ermenonville. Se hace difícil imaginar a Tristán e Isolda resucitados como clase media en un cantón suizo en la época de la custodia compartida. Algo huele a podrido en el reino de la ternura moderna, y Rousseau, que era cualquier cosa menos un ingenuo, fue tal vez el primero en ver venir el tiempo en que el amor no estaría de moda.

Las mujeres fueron para Rousseau un infierno portátil toda su vida. En su obra, la exaltación del amor no es natural y espontánea, sino el fruto de una lenta reeducación. Una reconquista sobre sus terrores íntimos. Ilustra en abundancia este punto la crónica de sus innumerables neurosis sexuales, presentada con astuta franqueza en las *Confesiones*.[2] Rousseau tenía poco más de veinte años cuando se convirtió en amante de Madame de Warens, dueña de una casa de campo en la Saboya. Por edad podía ser su madre; de hecho, la llamaba «Mamá». Se la había imaginado como una «beata ceñuda y vieja», pero el Domingo de Ramos de 1728 descubrió, en cambio, un «rostro rebosante de gracias, unos dulcísimos y bellos ojos azules, una tez deslumbradora, un pecho de encantador contorno». El relato, con coloración incestuosa, expresa la hondura de la herida original. «¿Fui dichoso? No; sólo experimenté el placer. No sé qué invisible tristeza envenenaba el encanto.» La alegría del amor nunca es pura en el filósofo ginebrino. Nunca es límpida como bajo el cielo griego de Platón.

Rousseau consagrará buena parte de su vida de pensador a buscar un contraveneno para Eros.

El amor: un artificio contagioso

Sin haber conocido un verdadero amor, un hombre «moriría sin haberse conocido a sí mismo», escribe en las *Confesiones*. Vale, pero he aquí un hombre que, tan pronto como tiene delante a una mujer de carne y hueso, provoca un desastre. Nada menos «natural» que el amor en Rousseau. Nada menos inocente ni, sobre todo, nada más portador de peligros.

El buen salvaje del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* no sabe del amor más que los perros o los lobos. Cualquier mujer es buena para él. El amor propio, la rivalidad sexual, el ansia de exclusivismo y los feroces sufrimientos que engendran los celos aparecen con la sociedad y merecen, en buena lógica rousseauniana, un monstruoso estigma. El *Emilio*, su tratado de educación, va más lejos: el deseo sexual es descrito allí como una necesidad no natural. Rousseau se imagina que un hombre que hubiera vivido solo en una isla desierta podría perfectamente morir sin haberlo experimentado jamás.

En sentido estricto, el amor es entonces una pasión artificial. En esto, el ginebrino concuerda con los moralistas del siglo XVII. «Hay gente que nunca se habría enamorado si no hubiera oído hablar del amor», dice La Rochefoucauld, y su fuerza es contagiosa. Si hemos de creer las *Confesiones*, Rousseau se enamoró locamente de Sophie d'Houdetot escuchándola hablar con arrebato de su amante Saint-Lambert. Pero el contagio del amor puede ser simplemente social. La elección, que parece algo íntimo, viene dictada a menudo por el más impersonal conformismo. ¿Por qué se enamora uno de tal mujer? Porque el deseo de los otros la ha hecho deseable.

A veces, más oscuramente, lo que nos atrae de modo irresistible es la propia perdición. Nada ilustra mejor este terrible impulso que el caso de Swann, el personaje de Proust. Odette de Crécy —prostituta de pedigrí, de tez demasiado pálida y ojos demasiado tristes— no es

su «tipo». Será sólo llegada la noche en que Swann tenga que buscarla por todos los cafés y restaurantes de París cuando la angustia de la pérdida secrete su obsesión fatal por una mujer que él mismo califica de ordinaria. He aquí el paradigma puro de las sombrías visiones rousseaunianas, ya que es el delirio de los celos el que ha engendrado el amor.

Pero la cosa es aún peor, si cabe. En Rousseau, el amor, como en Nietzsche, tiene algo de argucia de los débiles. Es un arma de las mujeres para someter a los hombres a su mando imaginario. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* se avanza tímidamente una pista que más tarde será aprovechada por Schopenhauer en sus diatribas contra la monogamia, ese traicionero invento de «la dama europea» para esclavizar a los incautos. «Es fácil ver que lo moral del amor es un sentimiento ficticio; nacido del uso de la sociedad y celebrado por las mujeres con mucha habilidad y cuidado para establecer su imperio, y convertir en dominante el sexo que debería obedecer.» [3] El amor es también político, el sindicalismo de las mujeres.

La sombra de La Rochefoucauld hace otra aparición discreta en *La nueva Eloísa*, cuando Julia cita una de sus *Máximas*. «Hay poca gente que no se avergüence de haberse amado cuando ya no se aman.» Traducción: el amor no es nada, puesto que su promesa de eternidad se revela falsa y los tortolitos de ayer pueden llegar a asquearse. «Nunca la triste obra de este autor será apreciada por la buena gente», anota al pie Rousseau, que en una lengua soberbia, la más musical del setecientos francés, desarrolla en su superventas lacrimógeno sombrías intuiciones muy parecidas a las del duque. Así, el amor «se borra cuando se borra la belleza, y se apaga bajo el hielo de los años; y desde que el mundo existe nadie vio a dos amantes con el pelo blanco suspirando al uno por el otro». [4] La

propia Julia informa a su amante, desconcertado, de lo que va a ocurrir: «Debemos contar, pues, con que, pronto o tarde, se deja de amar; entonces destruido el ídolo, los dos se ven, recíprocamente, tal como son. Buscamos con asombro al ser amado, y, al no encontrarlo, sentimos el despecho hacia el ser que queda, y a menudo la imaginación lo desfigura tanto como antes lo había adornado». De la idealización a la indiferencia y de ahí al asco: tal es el doloroso trayecto al que expone el fin del tiempo del amor.

No hay amor del que uno no salga herido. No hay amor que no se nos marchite. Rousseau lo dijo antes que el poeta. No hay vínculo exento de inquietud y no hay pasión que no sea a la vez atormentada y atormentadora. En el fondo, lo ideal sería saber soportar la soledad. Quedarse solo y quieto en una habitación, como quería Pascal,[5] quien, por otro lado, se guardó mucho de abordar, siquiera de soslayo, la cuestión amorosa en sus *Pensamientos*. Un fascinante pasaje del *Emilio* describe al superhombre, que Rousseau se imagina antes que Nietzsche. Se trata de un ser que, en esencia, aúna el autocontrol de un karateka y la templanza de un ermitaño del monte Athos; rasgos incompatibles con cualquier adicción, menos aún amorosa. Si entre los jóvenes de hoy hallara uno sólo que fuera así, «puro de corazón, de sangre y de costumbres», escribe Rousseau, «a los treinta años aplastaría a todos estos insectos y se convertiría en su amo». Y añade: «Los despreciaría demasiado para dignarse a esclavizarlos».[6]

El ideal estoico de autarquía obsesiona a Rousseau; pero esto es solamente una veleidad, dado que jamás será una vía realizable para alguien condenado a vivir en sociedad. Desde luego, no para él, que se describe en las *Confesiones*, no sin comicidad, como persona de sentidos altamente inflamables: «Dotado de una ardorosa sensualidad desde mis años tiernos». Uno nunca se queda mucho

tiempo solo y quieto en la habitación. Menos aún si se es joven y agraciado.

El amor no pasará

Así, hay que pasar por el amor. Limar sus garras, usando la energía que generosamente es capaz de proveer. A la constatación de las realidades decepcionantes del amor le sigue en Rousseau un proyecto de superación utópica, donde se advierte que el pesimista «ciudadano de Ginebra» sigue siendo, a la postre, un pensador de la Ilustración. «Hay que reinventar el amor, ya se sabe», recuerda el Rimbaud de *Una temporada en el infierno*. A esa tarea se da con brío Rousseau, sobre todo al final del *Emilio*, el libro que más admiraba Kant, el filósofo célibe.

El objeto de amor es, sin duda, imaginario. El ginebrino no deja de subrayarlo, pero, no por ser una inflamación de la imaginación, los efectos que produce son menos reales. «Todo es mera ilusión en el amor, así lo confieso. Pero lo que es real son los sentimientos que nos inspira por la verdadera belleza que nos hace amar. No está la belleza en el objeto amado, obra de nuestro error. ¿Y qué importa? ¿Acaso no sacrificamos todos los bajos sentimientos a este modelo imaginario? ¿Deja de empaparse nuestro corazón en las virtudes que atribuimos a lo que queremos? ¿Dónde hay un amante verdadero que no está dispuesto a dar su vida por su amada y cuál es la grosera pasión del hombre dispuesto a morir? Nos burlamos de los caballeros andantes porque ellos sí conocían el amor y nosotros sólo conocemos el libertinaje.»

Así pues, Rousseau nunca prescribe, como Lucrecio —una de las lecturas más influyentes de su juventud— o Schopenhauer en el

siglo siguiente, desprenderse de las ilusiones engendradas por el amor; hacerlo sería como arar en el mar. Ni el libertino más empedernido está a salvo de arrugarse ante una guapérrima. Rousseau lo asume de entrada, lo cual es señal de honestidad por su parte. Y tampoco recomienda, como otros debeladores del mito del amor, multiplicar las aventuras inconsecuentes para ponerse a cubierto del potencial devastador de la pasión. Propone, al contrario, exponer al joven pupilo a «un cuadro impactante de los horrores del libertinaje, de su estúpido embrutecimiento, de la pendiente insensible por la cual un primer desorden conduce a todos». Cada abrazo deja una huella, y hay torturas vitalicias que dependen de la impresión desagradable que dejan ciertos contactos corporales, en especial en los años de la adolescencia, que son determinantes para Rousseau.

El sexo sin amor es cosa de esclavos: he aquí una de las lecciones del Rousseau educador del *Emilio*. Desabrochado del afecto, el sexo inclina a una vida torcida, mendaz, escindida entre las exigencias del deber y del deseo. Sobre este punto, el ginebrino no observa diferencias entre un hombre maduro y una joven doncella. Un punto de vista bastante iconoclasta en una época en que, salvo los amores mercenarios, todas las mujeres estaban más o menos prohibidas al hombre joven (salvo que pasara por el altar, por supuesto).

La marquesa de Merteuil, discípula de Rousseau

Puede resultar sorprendente que Choderlos de Laclos fuera uno de los más entusiastas lectores de Rousseau, ya que las heladas intrigas sexuales de Valmont y Merteuil se dirían a años luz de la atmósfera

de exaltación moral edificante de *La nueva Eloísa*. Pero afirmar eso sería confundir la mortal partida de ajedrez que se juega en una obra como *Las amistades peligrosas*, aparecida en 1782, con el frívolo libertinaje de un Casanova, o con el juego higiénico sin consecuencias al que a menudo se tiende a reducir el sexo. Y es que hay que estar seriamente convencido de la herida irreversible que el sexo puede causar, del carácter «sagrado» de lo que pone sobre el tapete, para entender cabalmente el combate a muerte de la novela epistolar de Laclos. Arrebatar al otro su autoestima, torturarlo con sadismo pudriendo para siempre la idea que tiene de sí mismo: ésas son las reglas de hierro que no han cambiado desde Laclos. Lo que prueba, por cierto, su tenue vínculo con la moral católica. Arrumbar en el desván de los trastos viejos el *pecado original* no ha puesto fin a las llagas de la guerra sexual; más bien parece lo contrario.

Al final de *Las amistades peligrosas*, los dos jugadores más temibles se enfrentan tras haber liquidado a los más débiles. El desenlace es conocido: *game over* para ambos. Cabe subrayar, sin embargo, una diferencia que no es de mero matiz entre la muerte del vizconde y la de la marquesa. Para Valmont, el fallecimiento supone una especie de redención tardía; en el caso de Merteuil, a la infamante muerte física la precede la muerte social. He aquí una discordancia que resuena como una advertencia dirigida a toda mujer.

Es fácil advertir lo que esta atrevida novela debe al universo rousseauniano: la mundanidad corruptora de la inocencia, el amor visto como la ocasión perfecta para salvarse o arruinarse. Con todo, hay algo que separa radicalmente a Laclos de Rousseau y es la visión del primero, sorprendentemente audaz, acerca de la dominación masculina. En *Las amistades*, Merteuil cae con honor como un soldado en el campo de batalla de la naciente *cuestión de*

la mujer. De hecho, a la pregunta planteada en 1783 por la Academia de Châlons-sur-Marne: «¿Cuáles serían los mejores medios de perfeccionar la educación de las mujeres?», Laclos responde comparando la situación de éstas con la suerte de los negros de las colonias. La sociedad desnaturaliza a la mujer cerrando el paso a su desarrollo intelectual. Cuando por azar vislumbra el sometimiento en que se la mantiene, ésta responde volviéndose peligrosa. A finales del siglo XVIII, aún queda lejos el tiempo en que las mujeres dejen de pagar con su vida el logro de su libertad y su felicidad sexual, como le sucede a la valiente marquesa de Merteuil.

¿Dónde están las mujeres?

Es una de las muchas cuestiones que no atañen a Rousseau. El preceptor del *Emilio* busca mujer a su neófito campestre alejándolo de las turpitudes del mundo. Es el momento más crucial y peligroso, de su éxito depende la dicha o el fracaso de su vida. Así, el libro V elabora el retrato robot de la perfecta media naranja: no debe ser ni deslumbrante —la belleza trae la desgracia a un hogar—, ni manifiestamente fea —eso es llevar demasiado lejos el temor a futuras infidelidades—, ni estar loca por la cultura —las mujeres que piensan no son buenas amas de casa—, ni ser demasiado tonta —porque, pasados los primeros furores sensuales, el encanto de la conversación es lo único que asegura la solidez de una unión.

A las feministas, Rousseau no les hace demasiada gracia; tan poca que lo han puesto en su lista negra. En Estados Unidos, se llegó a proponer su destierro de las estanterías de las universidades. Ciertamente, su Sofía, que así llama a su maruja modelo de menos

de veinticinco años, no parece salida de un panfleto por la liberación del «sexo débil». Pero hay algo más grave, y es que el autor de *El contrato social* prácticamente excluye a las mujeres de la vida política. Nos recuerda que nadie puede obedecer a dos amos, así que hay que elegir entre el marido o el Estado. El asunto está zanjado, pues: el destino de la mujer es remover la sopa de verduras de su guerrero y cambiar los pañales de su progenie. No puede participar en la vida cívica. Rousseau censura incluso a Platón por haber querido emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres en su *República*, lo que no podía «dejar de engendrar los más intolerables abusos».

Afirma el filósofo que la promiscuidad entre sexos es siempre fuente de desorden. La sensualidad insaciable de las mujeres —fantasma recurrente del ginebrino, que describe en las *Confesiones* múltiples asaltos eróticos a su persona— impone la domesticación femenina y aun la «separación de los cuerpos». Como en las mezquitas o los baños públicos. Este tipo de visiones llevan a este admirador de Esparta —donde, sin embargo, las matronas decidían en igualdad de condiciones en los asuntos públicos— a sugerir una especie de *apartheid* civil para las mujeres.

Además, la familia precisa de una voz preponderante. Un carruaje con dos cocheros se conduce mal. Por no hablar de que los flujos sanguíneos intempestivos de la mujer la condenan a «un intervalo de inacción», algo que intranquiliza mucho a Rousseau.
Y, finalmente, sobre todo, el esposo tiene derecho absoluto de supervisión sobre la conducta de su mujer, pues debe «poder estar seguro de sus hijos»: seguro de que es su padre, ante todo. El miedo inmemorial de alimentar en su seno al enemigo, al bastardo, al Bruto, hace optar al pensador de la democracia radical por el *derecho del más fuerte*, proceder tiránico cuya absurdidad él mismo

había mostrado en el más brillante do de pecho conceptual de *El contrato social*. Esta obsesión por la paternidad arroja luz sobre un hecho significativo: Rousseau —azuzado por la pobreza, por lo demás— abandonaría en la inclusa a cinco recién nacidos.

En su *Carta a d'Alembert*, el ginebrino avala incluso por anticipado a los más fervientes partidarios del burka. Aplaudido por Schopenhauer en su acerbo *Ensayo sobre las mujeres*, el dulce Rousseau inflige un auténtico correctivo a las marisabidillas que llenan las salas de espectáculos de su siglo. En todas partes, dice, se ha estimado siempre a las mujeres en proporción a su modestia. En todas partes salvo en la Europa de Rousseau, donde «la mujer más estimada es la que hace más ruido», la que juzga, zanja, decide sobre los méritos respectivos de cada uno y de todo, sin entender nada de nada. Las mujeres «avanzadas» de su tiempo inducen en Rousseau una furia indescriptible, que le hace decir cosas de este porte: «Por doquier se ve entonces que, tomando en desvergüenza la masculina y firme seguridad del hombre, se envilecen con esa odiosa imitación, y deshonran a la vez a su sexo y al nuestro». En este punto como en otros, la civilización occidental le parece ir por muy mal camino. Fatal, incluso; máxime cuando, según él, es ya demasiado tarde. De creer a la Casandra suiza, el nuevo reino de la mujer pondrá en peligro el pensamiento mismo. Del teatro, redacta el acta de defunción: «Sabias del saber de los hombres, filósofas gracias a nuestros autores, aplastan a nuestro sexo con sus propios talentos, y los imbéciles de espectadores van ingenuamente a aprender de las mujeres lo que se han tomado el trabajo de dictarles».

Cuesta trabajo reconocer tras estas feroces frases al pastor galante de frente ornada de pompones de *La nueva Eloísa*. Sería, con todo, injusto hacerlas pasar por la última palabra de Rousseau

acerca de la mujer. Y también demagógico, ahora que muchas se regodean en el relato del martirologio pasado. ¿O acaso estaban equivocadas feministas de primera hora como Olympe de Gouges o Madame de Staël, ambas fervientes rousseaunianas? Detrás de estos brutales ataques contra la visibilidad pública y la independencia de las mujeres, existe una inquietud de fondo. Una inquietud que hay que procurar entender, sobre todo porque todavía corre soterrada bajo la aparentemente plácida aceptación de la emancipación femenina.

El amor en peligro

Lo que Rousseau teme es «la ampliación del campo de batalla» al sexo, por usar el título de una novela de Michel Houellebecq. La guerra de todos contra todos que llegará de modo indefectible, en su opinión, si hombre y mujer dejan de ser complementarios para ser competidores. Que la mujer no se convierta en loba para el hombre: ésa es la ansiedad que obsesiona a Rousseau mucho antes que a los autores, cada vez más numerosos, a los que hoy desvela la venida del matriarcado y que endosan a las reivindicaciones femeninas la producción de un desorden fatal para la sociedad.

En este terreno, como en otros, el ciudadano de Ginebra va un siglo por delante del suyo. «Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones», escribe en el *Emilio*. A su juicio, la igualdad está ya en marcha. Ya llega el burgués obstinado en la defensa de su pequeño patrimonio, y lo acompaña la *sans-culotte* enfurecida que luchará por la obtención del derecho al divorcio. Ella es, para Rousseau, ni más ni menos que una jinete del apocalipsis. Sí, toda su obra de pensador político proclama la igualación de las

condiciones políticas, pero no entre los sexos. En este ámbito, el igualitarismo le parece una nivelación criminal. Sería negar las muy reales diferencias entre hombres y mujeres, dotados de cualidades distintas de las que pueden y deben sacar provecho mutuo. Rousseau escoge tomar al pie de la letra lo enunciado por Aristófanes en el *Banquete*: no conquista cada ser su plenitud más que encontrando su «mitad».

Por ello, postula en el *Emilio* toda una psicología diferenciada según el sexo. Socialmente obligada a velar por su reputación de probidad sexual, la mujer desarrolla dones de observación y una agudeza psicológica superiores a los del hombre. Así la habilidad mundana y la preocupación por la opinión ajena, que son, a juicio del susceptible Rousseau, despreciables en el hombre, en cambio son en la mujer loables, al punto de haber de cultivarse. Juntos, hombre y mujer, deben formar una persona completa «de la que la mujer es el ojo, y el hombre, el brazo, pero con una dependencia tal la una del otro que es del hombre que la mujer aprende lo que hay que ver y de la mujer que el hombre aprende lo que hay que hacer». Si fuese de otro modo, «siempre independientes el uno del otro, vivirían en una discordia eterna, y su asociación no podría subsistir». A la pregunta de qué ocurriría el día que las mujeres fueran cirujanas o ingenieras, Rousseau no responde. Hijo de su tiempo, no puede imaginarse una perspectiva tan demoledora. Con todo, cabe intuir sin dificultad lo que habría conjeturado: una colisión fatal de los átomos sociales, abandonados a su monstruosa soledad. Una quiebra familiar suicida para Occidente. Para Rousseau, la primera misión de la mujer es la custodia de los hijos que engendra. Así, una sociedad que se alejara del sentido común hasta el punto de perder de vista este «detalle» se condenaría, a su juicio, a retroceder más allá de la bestialidad.

Para él, salvar la alteridad sexual es salvar la posibilidad del amor y, por ahí, la humanidad misma. Se ama más aquello que nos falta. Rousseau, primer filósofo en cuestionar la fijeza de la naturaleza humana a favor —para lo bueno y lo malo— de su infinita maleabilidad, subestima en este punto el alcance de su descubrimiento. Acaso la plasticidad humana tenga menos límites de lo que había previsto, pues el mundo actual es resueltamente diverso y cada vez más ondulante: existen los Karl Lagerfelds y también hoy hay mujeres que pilotan aviones de combate, y hace ya tiempo que el cine nos enseñó que entre dos vaqueros de las montañas de Wyoming puede llegar a aflorar el amor.

La creencia en una naturaleza femenina inmutable —tipo «los hombres son de Marte, las mujeres de Venus»— parece haber aflorado tarde. Un desconcertante manuscrito juvenil fechado en 1735, su período en Les Charmettes, revela mayor audacia por parte del filósofo. Rousseau tiene veintitrés años cuando afirma en este trabajo de estudiante, por así decirlo, que las mujeres han sido expropiadas «de su libertad por la tiranía de los hombres», convertidos en maestros en todos los ámbitos: coronas, cargos, empleos, mandos de ejército. «Se apoderaron de ellos en los primeros tiempos por no sé qué derecho natural que nunca he podido comprender bien y que podría no tener otro fundamento que la mayor fuerza.» El panfleto feminista del secretario particular de Madame de Warens aplaude a las figuras de Dido, Juana de Arco y Zenobia, entre otras heroínas gloriosas, antes de zanjar: «Lo repito, guardando todas las proporciones: las mujeres habrían podido dar mayores ejemplos de grandeza de alma y de amor a la virtud y en mayor número de lo que los hombres jamás han hecho si nuestra injusticia no les hubiera robado, junto con su libertad, todas las ocasiones de manifestarlos ante los ojos del mundo».

Rousseau corrigió pronto este pecado de juventud, aunque sería erróneo ver en su caso a un vulgar sexista. Su relación con las mujeres nunca fue sencilla. ¿Acaso podía serlo? Su madre, una belleza ginebrina aficionada a las fiestas, inteligente y querida por su esposo relojero, muere al dar a luz. Nadie sabrá nunca qué habría sido de su hijo si Suzanne Rousseau hubiera vivido. Culpabilidad y privación de amor maternal..., es tentador buscar ahí el origen de las innumerables rarezas sexuales de Rousseau. Aunque el diván es a menudo un mezquino lecho de Procusto para pensadores de gran calibre, el toma y daca entre vida íntima y escritura fue plenamente asumido por el autor de las *Confesiones*. A excepción de Montaigne, ningún otro filósofo da informaciones tan detalladas sobre su mortificada libido. Ya fuera en sus extravagantes peripecias sentimentales o en sus elaborados edificios teóricos, Rousseau buscó siempre resolver el doloroso problema que para él suponía el amor.

Ni soltero ni casado: todo a la vez

Una mujer lo acompañará toda su vida. Será la menos novelesca, la más rústica y humilde que pueda imaginarse: Thérèse Levasseur, una sirvienta en una posada de Ginebra a la que conoció cuando aún no era más que un oscuro, por no decir fracasado, compositor. Nunca sintió amor por ella, afirma secamente en las *Confesiones*. Sin embargo, sería un error reducirla a una mera y servicial auxiliar de las necesidades sexuales primarias y domésticas. La forma en que el autor de *La nueva Eloísa* hablará de ella un día, llegada ya la gloria literaria, al príncipe de Conti informa de la imposibilidad de definirla con una categoría simple: «Es un ser que no es ni mi esposa, ni mi amante, ni mi sirvienta, ni mi hija; es todo eso».

El «caso Thérèse» será de uno de los principales cargos de la acusación que la posteridad lanzará contra Rousseau. También es cierto que en la balanza pesarán mucho los cinco hijos a los que abandonó. Lamartine, en concreto, hizo de esta buena mujer «sin malicia» la víctima de un hipócrita, de un idealista chiflado que estaba obsesionado con su misión humanitarista cuando era incapaz de cumplir con quienes lo rodeaban. Y no hablemos ya de Voltaire, para quien la desgraciada Thérèse, horrible «lechuza», «infernal y horrenda hechicera», era el síntoma mismo de la plebeya deformidad en la vida y la obra de su odiado rival.

Pero el asunto fue a la vez más complicado y más banal. De entrada, Rousseau anunció a la tímida empleada del hotel Saint-Quentin que ni se casaría con ella ni la abandonaría jamás; declaración preliminar contraria al pequeño fragmento de eternidad que comporta el amor y que aboca su existencia común a una sucesión de instantes sin pasado ni futuro. En realidad, el 30 de agosto de 1768 terminó casándose con Thérèse, oficializando tardíamente un apego que había durado veinticinco años. Heredera única en el testamento, Levasseur defendió ásperamente, y con ortografía de lavandera, sus derechos morales sobre la obra del filósofo. En 1794 llegó para ella la hora brillante del desquite, cuando la Asamblea Constituyente convocó a la ruda y voluminosa «señora Rousseau» a rendir homenaje al gran hombre antes de trasladar sus cenizas al Panteón.

Lo mejor es seguir la pista trazada por Jean Starobinski, el más sutil exégeta rousseauniano, que elige ver en la actitud amorosa de Rousseau un terror constante a «alienarse» en el afecto al otro, un horror al contacto íntimo demasiado estrecho. Thérèse permite «a Jean-Jacques no abandonarse, no salir de sí mismo». Un poco como la masturbación, práctica que el filósofo detestaba pero a la que se

entregaba ardientemente. Así, en su poco glamurosa compañera, Rousseau halla, concluye el crítico suizo, «a alguien fácilmente identificable con su propia carne, y frente a quien nunca tener que plantearse el problema del otro». Un ser dependiente de quien no depender, o, por lo menos, no dolorosamente. Una retaguardia donde curar las heridas infligidas por el mundo, solución esta que parece ser la que adoptan muchos hombres ante la imposibilidad de soportar a una mujer de verdad, sin que eso signifique terminar su vida en soledad. ¿Tiene sentido dedicar una existencia entera a exaltar el romanticismo para acabar abrazado a la filosofía marital del primer tendero que pasa? Sería algo muy lamentable, de haber sido Rousseau un neurótico corriente y moliente; pero en él la incapacidad de entrar en relación con el otro dio origen a una obra genial.

Pequeñas concesiones a la angustia

El amor es alienante, y, sin embargo, ningún individuo dotado de sensibilidad puede evitar amar. ¿Cómo cuadrar el círculo? Rousseau se decanta por una solución humana, mediocremente humana: vivir con una mujer a la que no se ama y amar a mujeres con las que ni siquiera es concebible vivir. Mujeres «imposibles» que nunca podrán acorralarte en una relación duradera. Así, amará de forma consecutiva a una mujer que por edad podía ser su madre, Madame de Warens, y a una mujer ya locamente enamorada de otro. Lo mejor sería, con todo, llegar a amar a mujeres que no existen fuera de la imaginación.

Imaginemos a Rousseau enviándose a sí mismo apasionadas cartas en papel perfumado, y releyéndolas entre lágrimas en el

bosque como si las hubiera recibido de alguna venerada amante. Un episodio muy real de onanismo sentimental que vivió el filósofo ya mayorcito, cumplidos los cuarenta y cinco. Durante esta fase, hacia el verano de 1756, incluso Thérèse sopesa seriamente la posibilidad de abandonarlo. Ahogado en sus tristes quimeras, Rousseau comienza a enfilar la senda de una soledad extática, cuando otra mujer aparece en el paisaje para encarnar el sueño de amor ya ensamblado en una mente acalorada por la escritura de *La nueva Eloísa*. Se llama Sophie d'Houdetot y es la cuñada de Madame d'Epinay, en cuya residencia de Montmorency se aloja provisionalmente Rousseau.

«Iba a caballo y disfrazada de hombre. Aunque no me gustan mucho esta clase de mascaradas, me cautivó el aire novelesco de ésta, y, esta vez, fue amor.» Sí, amor, afirma Rousseau, el primero y único de su vida, pero amor cordialmente no correspondido. Porque Sophie, casada con un capitán de gendarmería, ya tiene por amante a otro oficial, Saint-Lambert. ¿Hubo, mientras sus dos hombres estaban en el frente, besos u otros favores intercambiados con Rousseau tras los arbustos de acacias en flor? No lo sabemos con certeza. A decir verdad, es poco probable, como en el caso de Nietzsche y su esquiva Lou Andreas-Salomé. Si concedemos algún crédito a Chateaubriand, sería imposible por entero: en *Memorias de ultratumba* recuerda fugazmente a la pareja formada por Madame d'Houdetot y Saint-Lambert como la encarnación misma del amor devoto y del Antiguo Régimen.

En todo caso, con ella Rousseau finge descubrir el dolor de consumirse por una mujer cuyo corazón ocupa otro. Y, por ingenua y escabrosa que parezca la situación, sufre de verdad. «Nadie vaya a imaginar que aquí mis sentidos me dejaban tranquilos, como con Thérèse y Mamá», precisa. Durante cuatro largos y emotivos meses,

el ermitaño de Montmorency es el confidente de Sophie, que le habla de su apuesto oficial. «Creía que sólo me interesaba por sus sentimientos cuando, en realidad, se despertaban los míos; bebía a largos tragos la copa envenenada de la que aún sólo sentía la dulzura.» Pero Rousseau había nacido con esa amargura amorosa y se ponía siempre cuidadosamente en situación de prolongarla.

El episodio del «pecho sin pezón» de la Zulietta es otro buen ejemplo. No hay nada romántico en esta historia: se trata de una cortesana «ofrecida» a Rousseau en 1743, cuando era secretario del embajador en Venecia. El fiasco, sin embargo, es idéntico. Prendido de inmediato por la frescura de la prostituta veneciana, «el brillo de su tez, la blancura de sus dientes, la dulzura de su aliento», el joven Rousseau se apresura, según relata en las *Confesiones*, a recoger el premio de sus encantos y caricias «por miedo a perder el fruto». Entonces, un frío mortal lo invade. Las piernas le tiemblan, se pone a llorar como un niño. Sólo después se da cuenta de la malformación del seno de la Zulietta. ¡Un pecho sin pezón! Por fin se presenta la ocasión de fracasar. En el relato de Rousseau, la grandilocuencia compite con lo cómico:

> Heme aquí buscando en mi mente cómo se puede tener un pecho sin pezón; y, persuadido de que eso era debido a algún vicio de la Naturaleza, a fuerzas de dar vueltas a esa idea vi claro como la luz del día que, en la persona más encantadora que pudiera imaginar, no tenía en mis brazos más que una especie de monstruo, el desecho de la naturaleza, de los hombres y del amor.

Conocemos el final de la escena veneciana. La cortesana se arregla, pasea un momento por la habitación y se abanica desdeñosamente antes de soltar el proverbial «*Zanetto, lascia le donne et studia la matemática*» («Deja a las mujeres, chaval, y estudia matemáticas»).

Una desbandada vestida de consideraciones teológicas, la angustia insuperable inspirada por el contacto sexual, la incapacidad para entrar en lo físico del amor... Todo se puede sopesar, porque todo es cierto a la vez. No desdeñemos tampoco esta revelación en el libro I de las *Confesiones*: «Las prostitutas me producían un horror que nunca se ha disipado; no podía ver a un libertino sin desdén, sin espanto incluso». Rousseau se desgarra entre un ideal de amor inaccesible y una realidad sexual que le parece banal, cuando no repugnante. En las antípodas de la ligereza erótica de un Diderot y sus rameras del Palais-Royal, reinyecta la culpabilidad bíblica en el paréntesis encantado de la Ilustración.

La noche de su última entrevista con el solitario de Ermenonville, al cabo de años de turbulenta incomprensión amistosa, Diderot escribe: «Este hombre me llena de inquietud, en su presencia me parece que un alma condenada está a mi lado; podría hacerme creer en el infierno y el diablo». Cierto: el infierno es parte de la idiosincrasia de Rousseau, y este infierno es ante todo femenino. Cabría decir, dándole la vuelta al lema de la academia platónica: donde haya mujeres, que no entre nadie que sepa geometría. O matemáticas, por volver al sentir de la Zulietta. O que sea dolorosamente vulnerable a la pudrición que comporta la vida carnal. Rousseau achaca sus desengaños y las componendas a las que le obliga su vida, a caballo entre la rústica Thérèse y las huríes con que puebla sus fantasmagorías, a conflictos heredados de una educación fallida. Como buen moderno, no renuncia a su deseo; como severo antimoderno, tampoco claudica en su ideal. Se condena así a una hemorragia continua. Las pasará canutas hasta el final.

El amor imposible

De este nudo existencial nace en Rousseau el fantasma de un hombre nuevo, reconciliado con la mujer y consigo mismo. Para este hombre, el sexo no ya sería la herida y el cuchillo, ni el amor el mejor medio que hay en tiempos de paz de torturar salvajemente y ser salvajemente torturado. El *Emilio* es su retrato, y la continuación que planeaba dar al cándido idilio conyugal forjado al final del libro da una idea de las pocas posibilidades que concedía a conocer algún día esta felicidad terrenal, la única verdadera a su juicio.

El texto en cuestión, inconcluso, es muy extraño. Llevaba por título *Emilio y Sofía, o los solitarios* y apareció en Ginebra en 1780, dos años después de morir Rousseau. Se supone que fue una carta de Madame de Créqui lo que le sugirió prolongar el *Emilio* añadiendo unos tonos más sombríos. Tras ocho años de matrimonio sin una sola sombra, la felicidad de esta pareja ideal se derrumba: «desaparición sin retorno». Sofía ha enterrado a sus padres y a una hija pequeña, y Emilio tiene entonces la mala idea de llevarla a París para distraer su pena. Sin embargo, la capital destruye a los más honrados: Sofía se queda embarazada de otro y confiesa a su marido su fechoría. Hasta aquí podría ser una novela de Zola, pero lo que sigue es un auténtico culebrón.

Los esposos se separan con mucho dolor. Para poner un poco de distancia, Emilio se entrega a la carpintería. Emancipado de «la inquietud de la esperanza», aprende a domar las penalidades al modo estoico, reduciendo el sentimiento de la existencia a la mera percepción del presente. Habiendo bebido por fin de «las aguas del olvido», se embarca para viajar a Nápoles y durante un tiempo cae prisionero en una cárcel de Argel. El objeto literario no identificado se detiene más o menos ahí.

La manera en que Rousseau planeaba continuar el relato, según el testimonio de su amigo Bernardin de Saint-Pierre, es también para

repartir clínex. Tras recorrer África, Emilio se refugia, como más tarde la duquesa de Langeais de Balzac, en una escarpada isla española. Una Sofía arrepentida lo encuentra allí después de haberlo buscado durante años, pero —detalle fastidioso— Emilio se ha amancebado entre tanto con una beldad autóctona. Es entonces cuando comienza una suerte de improbable *ménage à trois* al modo de *La nuevaEloísa*.

Conmueve saber el tipo de fantasías a las que Rousseau dedica el final de su vida. Menos de una semana antes de morir, según el médico que lo atiende, aún piensa en retocar el texto. Es otra prueba adicional de que, más que la política, el verdadero tema del filósofo ginebrino es el amor. ¿Debemos concluir de este giro trágico tomado por la farsa el fracaso de la educación del hombre nuevo que ansiaba formar? No exactamente, dado que la moral de los *Solitarios* se inserta bien en la vena rousseauniana. No es el hombre —en este caso, la mujer adúltera— quien es malo: es la sociedad la que lo corrompe infaliblemente. Si Emilio hubiera permitido a Sofía seguir viviendo en su retiro agrario, el mal no habría traspasado el umbral de la felicidad conyugal.

Queda algo por decir y es esto: la imagen postrera de la isla escarpada representa el fracaso sin vuelta de hoja de la inserción en el mundo exterior. Al final de la utopía de la pareja, al final de la ilusión de un amor domado y apacible, Rousseau recae en un ideal de insularidad reconquistado con gran coste y esfuerzo. Insularidad en grupito, pero insularidad al cabo. No existe el amor duradero en medio del mundo. Es de temer, por tanto, que no exista el amor en absoluto, y la única felicidad deba buscarse en uno mismo. Se diría que es ése el último mensaje que quiere dirigirnos el solitario de gorro frigio.

La posibilidad de una isla es justamente el título de una novela de Michel Houellebecq, atinado observador del malestar sexual contemporáneo. Con frecuencia se reclama heredero de las intuiciones de Schopenhauer; sin embargo, es la filosofía amorosa de Rousseau la que parece más cercana al áspero romanticismo de este pornócrata sentimental. La «oposición entre el erotismo y la ternura se me aparecía con perfecta claridad como una de las peores porquerías de nuestra época, una de las que firman, sin remisión, la sentencia de muerte de una civilización», afirma con energía rousseauniana el jocoso narrador de *La posibilidad de una isla*. El autor de las *Confesiones* quiso huir de esta etapa terminal del amor que presentía inevitable.

5

Immanuel Kant

El desierto del amor

Quien vive sin locura no es tan sabio como se cree.

LA ROCHEFOUCAULD, *Máximas*, 1665

He aquí el agujero negro de la filosofía. Uno de los grandes misterios sin resolver de la historia junto con los estigmas de santa Catalina de Siena, el asesinato de Kennedy o los moáis de la isla de Pascua. Hablamos de la sexualidad de Immanuel Kant, abismo de hielo donde la razón se pierde, por decirlo *à la* Victor Hugo. ¿Quién no se ha quedado atónito al leer su nota biográfica? Nació en Königsberg en 1724 y pasó allí su vida entera, entregado de manera exclusiva a la meditación y la enseñanza. Ningún suceso notable perturbó una existencia puramente intelectual. No tuvo mujer, ni amante, ni hijos legítimos o ilegítimos, ni líos con la criada, ni amores homosexuales conocidos o sospechados. Nunca se dignó a alejarse mucho del hogar de su chimenea, ni siquiera para ir a la muy cercana Danzig, meca de intelectuales prusianos. Su quietud no fue agitada por una sargento doméstica. Tampoco hubo en la vida de este rendido admirador de Rousseau una Eloísa de ensueño. Nada. Fue sólo un viejo sirviente, con horarios de reloj suizo y dedicado al trabajo continuo.

Con todo, sería equívoco representarse Königsberg como un enclave de mortificación conceptual, especie de anexo prusiano del monte Athos. E igualmente falso pensar en Kant como en un moderno Tertuliano, aquel padre de la Iglesia del siglo II que fue autor de una refrigerante *Exhortación a la castidad*. A diferencia del jansenista Pascal, el filósofo alemán, preocupado por su salud hasta la hipocondría, no deslizó bajo su camisa un cinturón con clavos para convencerse de los horrores de la carne. Atento a combinar sus chalecos con sus medias de seda y peluca rubia, Kant era cualquier cosa menos el Alcestes [1] en bata que algunos se figuran a veces. «Es preferible un loco a la moda que un sabio fuera de moda», proclamó de buena gana.

De hecho, la publicación en 1764 de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* hizo de él un «galante magíster», como se lo conocía en la Universidad de Königsberg, así como un orador solicitado por todos. Algo infantil, de temperamento alegre y ojos azul celeste, Kant no despreciaba ni el vino ni los juegos de naipes. Parece incluso que, ante las damas, se beneficiaba de lo que Casanova llama «el sufragio a primera vista»: esa apariencia que dispone favorablemente hacia uno antes de haber abierto la boca. O encanto, si se prefiere.

El sexo, mal necesario

Aquí es donde la cosa se complica. Basta abrir *Lametafísica de las costumbres* para presentir la desconfianza que el sexo inspira a esta especie de dandi universitario. A través del sexo, la persona «se degrada por debajo de los animales», escribe Kant, que «incluso la comunidad corporal en el matrimonio, que está permitida, precisa y

exige mucha finura en el trato educado para correr un velo sobre ello cuando debe hablarse del tema». [2] ¡Por debajo de los animales, caramba! Kant continúa preguntándose si, siendo «el amor del sexo» ante todo algo destinado a la conservación de la especie, no sería «contravenir un deber hacia uno mismo» entregarse a él sin cultivar el fin que la naturaleza persigue con su impulso. La respuesta que da a esa pregunta es evidentemente positiva. No cabe acercarse de modo menos seductor a los voluptuosos placeres de la cama.

Sin embargo, el propio Kant se desmarca secamente, en *Antropología en sentido pragmático*, de los prosélitos ceñudos de la abstinencia. «El purismo del cínico y el ascetismo del anacoreta, enemigos de la convivencia social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla; abandonadas de las Gracias, no pueden aspirar a la humanidad.» [3] ¿Es esto una incoherencia en el implacable rodillo conceptual kantiano? Para nada. Recordemos la célebre formulación de su imperativo categórico. «Obra siempre de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal.» Un consorcio de célibes recalcitrantes, una corporación de cátaros iluminados conducirían por razones muy entendibles a la extinción pura y simple de la especie humana; de tal manera que el autor de la *Crítica de la razón práctica* no puede de forma coherente hacer propaganda de la abstinencia sexual.

Hay algo más en ese pasaje de la *Antropología*, donde Kant describe un mundo sin Eros como uno peligrosamente «abandonado por las Gracias». Es la idea, probablemente inspirada por Rousseau, de que la mujer, animal retorcido y poco «capaz de principios», es también uno de los elementos que permiten al hombre, ese cabestro que la codicia, refinar sus modales, esto es, «civilizarse» en el auténtico sentido del término.

Yo, Immanuel Kant, filósofo y célibe

¡La abstinencia del propio Kant no es universalizable! ¿Es posible que el pensador contraviniese en esta materia su propia visión de la vida? ¿Alguien que, según un testigo cercano, el diácono Wasianski, secretario particular en su vejez, era tan «rigurosamente recto» que hubiese «preferido perder la vida antes que decir una mentira»? Ya decía el colectivo humorístico Botul que «la vida sexual de Kant es una de las más graves cuestiones de la metafísica occidental». Las nuevas y desconcertantes revelaciones sobre este punto serían vistas como «revisionismo» por la comunidad filosófica mundial.

Una posibilidad que debemos desdeñar es que el celibato de Kant fuera una elección forzada, como lo fue la de su compatriota Nietzsche. Así lo apunta otro testigo próximo al Copérnico de la filosofía, el joven L. E. Borowski, que publicó a su muerte una breve biografía «revisada y corregida por el propio Kant». «¿Por qué no vimos a Kant contraer matrimonio? La pregunta se hace a menudo, por amigos e indiferentes. Cuando se la dirigían directamente, sobre todo hacia el final de su vida, le resultaba desagradable, desviaba la conversación y pedía que le dispensaran de abordar el asunto.» Sin embargo, para su discípulo, hay que imaginarse al autor de la *Crítica de la razón pura* enamorado. «Conozco a dos jóvenes, perfectamente dignas de él, que le inspiraron, una tras otra, cierta inclinación. Pero ya no estaba en la edad en que uno elige y se decide pronto. Dudó, tardó; una de ellas abandonó la ciudad; la otra se casó con un hombre que se declaró antes.» Un Kant, meticuloso y pausado, superado por otros que fueron más intrépidos; con todo, un Kant enamorado y resuelto a dejarlo saber.

Hasta aquí la biografía oficial. Confirmada, con parquedad, por las palabras del filósofo. «Cuando podía necesitar una mujer, no podía

mantener a ninguna; cuando pude mantener a una, ya no la necesitaba.» La formulación es poco galante, y no dice nada de la manera en que se adaptó a su obstinada castidad. Tanto más cuanto que Kant no parece haber subestimado la voluptuosidad procurada por el instinto sexual. Un «gran placer sensible», escribe, que «no tiene verdaderamente nada que ver con el amor moral». ¿Quiere decir esto que, además de no desconocerlo, bien pudo haberlo conocido? La posteridad aún lo discute.

El enigma Charlotta

Una tal Luisa Rebbeka Fritz se enorgullece, tras la muerte del filósofo, de haber suscitado su interés amoroso. Pero este dudoso episodio nunca ha conmovido al círculo de fetichistas kantianos tanto como cierta carta enviada a Kant en junio de 1762. El tono es más que familiar, dadas las rígidas costumbres de la época. La dama que firma no es una grupi anónima. Se trata de Maria Charlotta Jacobi, beldad en boga en Königsberg y casada desde muy joven:

> Querido amigo:
>
> ¿No os sorprende el hecho de que me atreva a escribir al gran filósofo? Creí verlo ayer en mi jardín; pero, tras recorrer todos sus senderos con una amiga y comprobar que nuestro amigo no se hallaba bajo este círculo del cielo, me dediqué a confeccionar una cinta, que le dedico. Reclamo vuestra compañía en la sobremesa de mañana. «Sí, sí, acudiré», os oigo decir. Os esperamos. Daremos cuerda entonces a mi reloj, si me perdona la expresión. Mi amiga y yo le enviamos un beso por simpatía; el aire en Kneiphof debe ser el mismo para que el beso no pierda su fuerza simpática. Viva feliz y bien.

He aquí la enigmática nota amorosa de la entusiasta Charlotta, que es cuanto se necesita para hacer volar la imaginación.

El inciso de la joven, «entonces daremos cuerda a mi reloj», desencadena todo tipo de elucubraciones. Para algunos, el caso es claro: la alusión a relaciones íntimas con Kant no ofrece ninguna duda. Dos años antes de la escritura de esta carta había aparecido el *Tristram Shandy* de Laurence Sterne, novela apreciada por Kant y conocida por toda esta Europa ilustrada a la que Charlotte Jacobi también pertenecía. Hay que recordar las circunstancias en las que fue engendrado el héroe epónimo del famoso superventas inglés. El padre de Tristram tenía por costumbre, antes de cumplir con su deber conyugal el domingo por la tarde, dar cuerda a un gran reloj de péndulo. Según su hijo, que la fantasía del novelista hace testigo de la «escena primordial», esto resultaba, en la mente de la señora Shandy, en una asociación de ideas irreprimible entre asuntos de relojería y chirridos de somier. ¿Fueron Kant y Charlotta amantes ilegítimos en un *boudoir* prusiano? El rumor, bastante risible en realidad, circuló durante mucho tiempo.

Una lectura atenta de la *Antropología* de Kant es suficiente para enfriar los ánimos. Entre otras burlas sobre mujeres, se halla una observación que ofrece perspectivas muy distintas sobre el vínculo que une al sexo femenino con la precisión horaria en la mente del filósofo. «Por lo que toca a las mujeres doctas, necesitan sus libros acaso como su reloj; es decir, el llevarlo, a fin de que se vea que lo tienen; aun cuando comúnmente está parado o no anda bien.» No se puede descartar que Charlotte hubiera tenido ya noticia de esta pintoresca salida de tono sobre las mujeres con pretensiones intelectuales. Lo que cuesta más es imaginar al muy escrupuloso filósofo como amante secreto de una mujer de mundo gentilmente provocadora y ya comprometida con otro.

La guerra de los sexos tendrá lugar

El solterón de Königsberg pasa generalmente por misógino de manual, un conservador prusiano a la antigua usanza. Sus discípulos más benevolentes no han querido disimularlo. Así, Borowski relata que Kant, que solía almorzar en compañía de una brillante y variada tropa de amigos, no apreciaba en absoluto verse obligado a charlar con una mujer sobre sus hallazgos filosóficos o acerca de la Revolución francesa, de la que fue observador entusiasta. Sin duda, estamos lejos del ambiente femenino de los salones parisinos donde llameaban las Luces francesas, tan admiradas por Kant. Así, no era raro que el filósofo divirtiera a su pequeño grupo explicando que «el conocimiento y la dirección de la cocina eran el verdadero honor de una mujer y cómo un marido cansado por una mañana de trabajo y preocupaciones era reconfortado por la comida del mediodía». Algo tan evidente que a sus ojos no admitía demostración. «Una dama, que quería conversar con él sobre cuestiones eruditas, notó que Kant la evitaba», relata Borowski. «Ella le hizo notar que las mujeres podían ser tan cultas como los hombres y se ganó esta respuesta un poco brutal: "Es como es y siempre será así".»

Respuesta chocante en un pensador tan afecto a las justificaciones fundamentales, ansioso de mostrar que el «hecho consumado» no legitima nunca nada desde un punto de vista moral. Se registran muchas otras observaciones desagradables de Kant respecto a las mujeres, sobre todo de las que, deseosas de aprender griego, deben temer que les crezca «una barba». Cabe señalar que Kant excluye despiadadamente a todas las mujeres del derecho al voto. No ya porque no sean *sui iuris*, es decir, «su propio señor» en materia económica y social, sino por naturaleza,[4] esto es, para siempre. Diez años antes, en *¿Qué es la Ilustración?*, el ucase había

sido más moderado: la inferioridad de las mujeres podía ser simple efecto de una restricción e incluso de la habilidad manipuladora de los hombres. No siguió Kant avanzando por esta senda; de hecho, daría marcha atrás sobre este punto.

Pasión mortal

Del autor de la *Crítica de la razón pura* se dice que aprendió latín recitando los versos de Lucrecio. Pero nos quedamos cortos si decimos que el poeta del *De rerum natura*, como ya hemos visto en un capítulo anterior, resolvió de modo muy distinto a su admirador alemán la gestión del riesgo pasional, que ambos temían formidablemente. Uno optó por banalizar la cópula; el otro, por la abstinencia radical.

Con todo, hay un suceso en la vida del joven Kant donde el amor, el amor voraz, el amor-pasión, irrumpe trágicamente. Atañe a las circunstancias de la muerte de su madre, tiernamente amada, cuando él tenía trece años. Esta mujer, conocida por su rectitud, contaba con una amiga muy querida, prometida a un hombre «a quien había dado su corazón, pero no su virginidad», relata Wasianski. El novio, infiel, se casó con otra. La traicionada sucumbió entonces a fiebres mortales causadas por la desesperación, y se negó a tomar remedios con el pretexto de que tenían mal sabor. Para convencerla, la madre de Kant probó uno de ellos. «Fue inmediatamente presa de repulsión y horror: la imaginación le hizo creer que veía manchas en el cuerpo de su amiga, creyó reconocer la enfermedad llamada *púrpura*, se acostó el mismo día y murió, víctima de la amistad.» ¿O de la pasión, flecha mortal también por persona interpuesta? Se sabe de la importancia de las leyendas

familiares y el modo en que sellan destinos. Por melodramática que suene ésta, el filósofo la evocaba todavía con emoción en su vejez.

Rousseau, educador sexual

Kant frecuentó a pocas mujeres en su vida, con la excepción de su hermana, mantenida a distancia mucho tiempo y que se trasladó a vivir con él cuando era ya el viejo maniático evocado por Thomas de Quincey en *Los últimos días de Immanuel Kant*. Podemos inferir así que, cuando diserta sobre el «bello sexo», la influencia de Rousseau sobre el coloso de la filosofía alemana es desmesurada. Hay que decirlo sin rodeos: el *Emilio* fue su verdadero manual de instrucción sexual. Un retrato de su autor era, como se sabe, el único adorno en el despacho donde Kant tomaba la primera taza de té humeante a las cinco de la mañana, antes de ponerse a trabajar.

En muchos momentos se ve aflorar en el autor de la *Doctrina de la virtud* el catecismo rousseauniano. De entrada, el temor obsesivo a la masturbación, inclinación juzgada casi más grave que el suicidio y de la que hay que preservar al adolescente a toda costa. Aunque con infinitas precauciones, Kant llega a sugerir que es preferible el horror del burdel al onanismo. ¿Cómo no recordar aquí la carta donde la dulce Eloísa aconseja a su amante Saint-Preux recurrir, en caso de necesidad, a una prostituta antes que cometer este acto infecto? Una prescripción que repugnaba al filósofo Edmund Burke, contemporáneo de Rousseau, que veía en ella la prueba de que queriendo pasar por ángeles a menudo nos hacemos peores que bestias.

La lectura de la *Antropología* revela igualmente en Kant a un fiel discípulo de Rousseau. Sus recetas de felicidad conyugal se dirían a

veces un simple calco de las visiones del ginebrino. Así, Kant teme que la «igualdad en las pretensiones» en el seno de la pareja no cause más que «discordias»: de ahí se sigue que una de las partes debe «estar sometida a la otra». La mujer, para más señas. Ésta, debido a la «emotiva elocuencia» de su lengua, está sumamente dotada para la guerrilla doméstica. Gracias a su dulce fragilidad, es ella la que marca el paso, dice el filósofo soltero. El hombre es fácil de sondear, pero la mujer «no delata su secreto» y «con sus lágrimas de amargura deja al varón inerme, reprochándole su falta de magnanimidad». Así puede obtener casi todo; razón de más para que sea el hombre quien mande en el hogar, apoyado en ello por las leyes civiles. ¡Es una simple cuestión de equilibrio! Desde esta premisa, Kant se deslizará hacia reflexiones más personales.

Cuando Kant defiende a las damas

En efecto: el ascendiente de Rousseau se desvanece al leer las explicaciones que la *Antropología* da sobre el gusto femenino por la seducción (y no de un único compañero). ¿Cabe afirmar que para Kant la mujer es esencialmente cazadora, predispuesta por temperamento, en medida mayor que el hombre y a despecho del prejuicio vulgar, a la infidelidad? Claro que sí. El vocabulario es prudente, las alusiones, veladas; pero la idea está ahí. El filósofo halla una razón aparentemente prosaica, pero en realidad profunda, al coqueteo irreprimible en las mujeres, así como a su pasión tenaz por los atuendos favorecedores. Es ésta: la mujer, ser socialmente dependiente, corre siempre el riesgo de verse viuda un día. Es pues comprensible, incluso legítimo, sugiere Kant, que mantenga un círculo de amantes putativos susceptibles de sustituir en cualquier

momento a su querido difunto. El filósofo añade una observación que dice mucho de la secreta voluntad de poder que atribuye a la mujer. Cuando el «galanteo se ha convertido en moda» —escribe pensando tal vez en la sociedad francesa de su tiempo— y los celos se ven como algo ridículo, «como no deja de suceder en una época de lujo», se descubre el carácter femenino: «aspirar a la libertad en la concesión de sus favores al varón y, a la par, a la conquista íntegra de este sexo». Moraleja de la historia: una esposa fiel es una mujer coartada, una mujer inhibida. Una mujer contra natura, en realidad. ¿Cabe imaginar un discurso más paradójicamente feminista que éste?

En la actualidad, cuando la dependencia social de las mujeres es mucho menor, es divertido constatar que el argumento kantiano no ha perdido su fuerza. Al riesgo de enviudar ha sucedido el temor al abandono al término de uniones desechables. Cada año un nuevo lote de madres solteras económicamente fragilizadas es arrojado al mercado de la seducción. ¿Deben las concubinas de hoy, descartadas como trapos viejos, estar agradecidas a Kant? Ningún otro filósofo de su tiempo, excepto quizás Voltaire, mostró tanta comprensión, si no complacencia, respecto al adulterio femenino. Tal vez el hecho de estar resueltamente sentado en el banquillo de los suplentes en materia marital permitió a Kant abordar el tema más fríamente que sus colegas.

A estas mordaces afirmaciones, Kant añade otras que resultan también útiles para comprender la confusión en que se encuentra sumergida hoy la relación entre los sexos. El filósofo David Hume observa en sus *Ensayos* que a las mujeres, incluso las solteronas, les desagradan más las sátiras sobre el matrimonio que las pullas sobre su sexo. A esta rareza, reportada en la *Antropología*, Kant ofrece la siguiente explicación: mientras que las burlas sobre su sexo no hay

que tomárselas en serio, las que afectan al matrimonio pueden terminar por ser muy serias «si se sacan muy a la luz las cargas de tal estado, de las que el soltero se encuentra exento». Y dirige esta advertencia a las vehementes activistas del futuro: «El desarrollo de un libre pensamiento en este asunto traería pésimas consecuencias para todo el sexo femenino, porque éste sería rebajado a *mero medio destinado a satisfacer la inclinación del otro sexo*, lo que fácilmente puede acabar en hastío e inconstancia. La mujer se torna libre por medio del matrimonio; el varón pierde por medio de él su libertad».

A la velocidad infernal a la que avanzan las costumbres europeas, Kant vislumbra ya el momento en que el matrimonio parezca a las mujeres un yugo inútil, y las exhorta a desconfiar de una emancipación que podría precipitarlas hacia una servidumbre aún más dura: la de una espantosa guerra sexual donde cada uno no sería más que un medio de satisfacción para el otro, un *gadget* desechable al primer capricho. Una batalla donde la mujer tiene, a sus ojos, todas las de perder, ya que las constricciones ocasionadas por la maternidad y los ultrajes de la edad la golpean con más dureza que al hombre. Nada muy distinto de lo que dirá el filósofo Theodor W. Adorno, muerto en 1969 y una de las principales figuras de la Escuela de Frankfurt, al denunciar como un auténtico timo algunos aspectos de la naciente emancipación de la mujer de la que fue testigo.

Bajo una apariencia muy conservadora, cuando Kant aborda la cuestión de la seducción revela una vez más una inquietante clarividencia. En términos amorosos, la posición del hombre es la solicitación; la de la mujer, la reserva, la fría contención. «La mujer *rehúsa*, el hombre *pretende*», escribe. Todo el desafío del amor consiste en vencer ese rechazo, toda la «galantería de los antiguos

caballeros» reposa sobre este esquema, subraya, y sabemos el papel que desempeñó en el ennoblecimiento del instinto sexual y del estatus de la mujer en Occidente; razón por la cual afirma que el encanto corporal del hombre es una cualidad accesoria, y poco importa que la naturaleza lo haya construido «más toscamente». ¿Qué sucedería entonces si, «desde el punto de vista de la belleza de su físico», la mujer se volviera tan exigente como él en su elección? Se daría entonces una inversión completa de las leyes que rigen el amor. «Tendría que ser *ella* la que pretendiese y *él* quien rehusase, lo cual rebajaría totalmente el valor de su sexo incluso a los ojos del varón.»

¿Son éstas unas preocupaciones de antaño? En términos prácticos, la cuestión del «primer paso» no parece hoy resuelta de manera muy diferente a la de Kant. Todavía son pocas las mujeres dispuestas a lanzar la primera invitación a cenar, y todavía son muchos los hombres que se espantarían ante una depredadora encargada de liderar el asalto. Por mucho que quiera la abundante literatura sociológica del siglo XX sobre las mutaciones amorosas, las generaciones se suceden y los códigos sexuales sobreviven con inquietante obstinación.

La antropofagia de los amantes

«Lo que puede decirse con una certeza casi perfecta es que no se encuentra en la obra de Kant ninguna filosofía del amor», escribe Alexis Philonenko. Ninguna. Ni la más nimia. Es inútil fatigarse buscándola, sería como tratar de dar con una teoría del videojuego en Aristóteles. Kant o el desierto del amor. Sin embargo, hay retazos de frases que, cuando provienen de un hombre que se enorgullecía

de no haber oído a sus padres pronunciar una palabra grosera ni pelearse en ninguna ocasión, dicen más que desaliñadas confesiones.

Un paso de la *Doctrina del derecho*, obra que no destaca por su carácter licencioso, deja entrever lo que, por decirlo con suavidad, siempre entristeció a Kant en el amor carnal:

> Ni el varón puede desear a la mujer para gozar de ella como de una cosa, es decir, para sentir un placer inmediato en la comunidad puramente animal con ella, ni la mujer puede entregarse a él con tal fin sin que ambas partes renuncien a su personalidad [...]. Sin esta condición [la del matrimonio] el goce carnal es siempre, según su principio, *caníbal* (aunque no siempre según el efecto). Sea con la boca y los dientes, sea que la parte femenina se consuma por embarazo y por un parto que tal vez pueda resultar de ello, la parte masculina por el agotamiento que procede de las reiteradas exigencias de la mujer a la facultad sexual del varón, sólo hay diferencia en la manera de gozar, y cada parte es realmente para la otra, en este uso recíproco de los órganos sexuales, una *cosa consumible*. [5]

Devoración mutua, desenlace mortal, consumo animalizador: el amor es antropofagia para Kant. Palabras fuertes, casi obscenas viniendo de un ser tan pudoroso, que evocan a los amantes que se hieren de Lucrecio. Una violencia soterrada que habla del temor kantiano a la «cosificación» que la sexualidad proyecta en los seres. En la mujer sobre todo, a quien decididamente no disgusta, diga lo que diga, hacer de sí misma «un *objeto* conveniente al gusto de cada uno»; y en el hombre, que es evidente que busca gozar de ella como de una cosa y que, incluso cuando aprecia a una mujer, la «cosifica», transformándola indebidamente en «cosa en sí», en ídolo pagano. Una visión del amor sobre la que habría mucho que decir, en la medida en que niega que la relación entre los sexos pueda ser liberadora y franquear acceso a una dimensión más allá de la carne. «Miré sus ojos y fue como si hubiera visto el cielo.» Esta frase de Kant recogida por Jachmann podría constituir una prueba de que el

pensador conoció una experiencia de ese género, una experiencia amorosa. El único problema es que se refería a una golondrina que una vez había tenido en sus manos.

El temor a la «cosificación» permite comprender que el sexo fuera una tribulación inaceptable para Kant. El asunto *horribilis* por excelencia para el pensador que más que ningún otro emprendió la tarea de pensar la posibilidad de una libertad absoluta, emancipada de cualquier atadura mundana. Una psicología de andar por casa podría apreciar aquí una represión severa, la crisálida protectora que permite a Kant consagrarse al cielo estrellado sobre él, a la ley moral en él, y a su obra monumental. El hijo o la obra: a cada hombre toca elegir una forma de inmortalidad, decía Diotima en el *Banquete*. Kant no hace sino radicalizar la propuesta de la sacerdotisa: el sexo o la obra.

6

Arthur Schopenhauer

El amor asesinado

> ¡Comenzar de poeta y terminar de ginecólogo! De todas las condiciones, la menos envidiable es la de amante.
>
> CIORAN, *Silogismos de la amargura*

El amor es una serie de gesticulaciones ridículas ejecutadas por dos idiotas que no lleva a ninguna parte: así podríamos resumir la enérgica opinión de Schopenhauer sobre el particular. No es ningún azar, en opinión de este feroz partidario del celibato y el ejército prusiano, que el acto en sí se consume lejos de las miradas ajenas, en lugares cerrados y por lo general en penumbra. No hay motivos para jactarse de esta operación poco edificante que podría ser divertida si no fuera tantas veces trágica. Celine pudo escribir en el siglo XX que el amor era «el infinito puesto al alcance de los caniches», observación injusta con una raza de perros muy apreciada por el atrabiliario Schopenhauer. Al menos los animales no necesitan, para darse a placeres ordinarios, hacer la comedia de que acceden a ellos a través de infinitas constelaciones estrelladas.

En la obra de su vida, *El mundo como voluntad y representación*,[1] Schopenhauer pide observar las miradas llenas de deseo que intercambian dos enamorados en medio de la multitud. O

los guiños equívocos que se lanzan dos transeúntes en una calle. O el patético cortejo nupcial de dos que salen a bailar el viernes por la noche. ¿Por qué «ese secreto, ese temor y disimulo»? Schopenhauer responde sin apelación: porque saben, de manera inconsciente, que son «traidores». Porque presienten que, por sus maniobras culpables, «tratan en secreto de perpetuar toda esa miseria y todas esas penalidades que en otro caso encontrarían un temprano fin». ¿Toda esta miseria y todas estas penalidades? La vida misma. Esa eterna desgracia no podría propagarse ni perpetuarse sin las maquinaciones sexuales de estas dos marionetas aturdidas.

La vida, engranaje diabólico

«La vida oscila como un péndulo, de derecha a izquierda, del dolor al hastío.» Toda persona de buena fe debe convenir que entre estos dos estados de malestar no hay lugar para un placer duradero, fiera convicción que el maestro alemán del pesimismo, nacido en Danzig en 1788, no tardó en forjar. Hijo de un comerciante culto y cosmopolita, a los diecisiete años el joven Arthur ya ha recorrido las capitales europeas en compañía de sus padres. Lejos de extasiarse ante las gráciles torres de Notre-Dame o la agitación de los cafés de Viena, de su expedición juvenil saca esta convicción irrevocable: del caballo que el cochero flagela salvajemente a los gritos de dolor que huyen de las ventanas de un hospital, el mundo es tan aberrante que «no podía ser obra de un Dios bondadoso, sino más bien la de un diablo que lo hubiera traído a la existencia para recrearse en la contemplación de su martirio».

El descubrimiento del budismo y el brahmanismo, así como la lectura atenta de los *Upanishads*, refuerzan en Schopenhauer esta

intuición primigenia. La única felicidad concebible sería no haber nacido. A falta de poder conocerla, conviene hacer todo lo posible para extirpar de uno esa absurda «voluntad de vivir», a la cual «el genio de la especie» nos encadena ciegamente, velando por «mantener siempre generosamente poblado el establo donde el dolor y la muerte van a reclutar sus víctimas». Y así es como el desengañado Schopenhauer declara la guerra a la humanidad. A los treinta y un años, caso único de precocidad filosófica, y en medio de una completa indiferencia, su monumento al odio a la vida está terminado y publicado: *El mundo como voluntad y representación*. Una bomba de racimo que tardará años en encontrar a sus incontables prosélitos, de Proust a Mann pasando por Michel Houellebecq, por citar sólo algunos notorios schopenhauerianos. Una obra que todavía no ha dejado de diseminar su terrible fulgor.

El amor, trampa del instinto sexual

El teatro de operaciones donde Schopenhauer librará su gran batalla contra la vida es el amor. Según dice Clément Rosset, está «fuera de duda que la meditación sobre la sexualidad es una de las fuentes principales de la doctrina schopenhaueriana». En efecto, aquí caen las máscaras, porque no hay otro terreno donde se vea más claro el sometimiento del individuo a fines que lo superan e incluso lo destruyen. Es inútil engañarse: el amor, por etéreo que parezca, por maquillado de bellos sentimientos que se presente, siempre halla su raíz en el instinto sexual. Peor aún: en realidad, tan sólo apunta a la reproducción de la especie.

Gracias al espejismo amoroso, los tortolitos creen actuar en función de su gusto y con vistas a una satisfacción personal; pero,

en el fondo, obedecen al interés del rebaño. Un bebé rubicundo y llorón: ése es el objetivo inconsciente de todo amor. Disipada la ilusión romántica, no queda más que la desconcertante contemplación del recién nacido, bastante molesto, en una cuna que será la tumba de la pareja. Un ser tan abocado al declive y la muerte como los absurdos padres que lo han condenado a la vida sin consulta previa.

Se podría pensar que nada de esto es muy atrevido, una banal desmitificación en la época del nihilismo triunfante que se le oculta sólo a esos seres cándidos que amenazan la seguridad del peatón con su cochecito más grande de lo necesario. Creer esto sería perder de vista la originalidad radical del pensamiento de Schopenhauer, que nada tiene en común con las visiones de un burdo materialismo que reduce el amor al coito animal. Porque ¿qué es el materialismo? «Una filosofía para peluqueros», zanja. El amor es un señuelo, una argucia creada por la voluntad de vivir de la especie, pero no por ello deja de ser un asunto capital y complejo. Es «el objetivo final de casi toda aspiración humana, el fundamento de toda acción seria, el objeto de toda broma». Ninguna emoción lo supera en violencia potencial, por lo que no puede despacharse con falsa ligereza ni bravatas de patán, como si el amor fuese una mera cuestión de bragas y calzoncillos.

Anatomía de un flechazo

Existe una extraña manifestación del amor humano que no deja de intrigar a Schopenhauer. Se trata de la fijación excluyente que de manera puntual recae sobre un ser. Qué cosa inaudita, escribe en *Metafísica del amor*, ver a un hombre por lo demás sensato vincular

«a la posesión de una determinada mujer la representación de una felicidad infinita, y un dolor inexpresable a la idea de no conseguirla». Un fenómeno desconocido entre las bestias en celo, que nunca se suicidarán como un Werther, ni exhalarán ridículos suspiros como un Petrarca o se consumirán de amargura como un Montriveau torturado, en la novela de Balzac, por la frívola duquesa de Langeais. ¿Por cada una que se pierde aparecen diez? Cualquier amante despechado conoce la atroz experiencia de lo contrario. Se pierde una y se ha perdido el mundo. Y lo mismo le pasa a la mujer, tan capaz de desmesura pasional como el hombre. «En el máximo grado del enamoramiento, la quimera se hace tan resplandeciente que, si no se alcanza, la vida pierde todo su aliciente y en adelante aparece tan triste, vacía e insípida que el tedio supera incluso el terror a la muerte, por lo que a veces se abrevia voluntariamente la vida.»

La demencial necesidad de un ser único, cuya ausencia vacía por entero el mundo: eso es lo que suscita el aterrado estupor de Schopenhauer y lo que constituye «la base del carácter patético y sublime de los asuntos amorosos». Rival radical del amor, el filósofo no finge desconocer la omnipotencia del enemigo. Schopenhauer no es de esos filibusteros que atacan por sorpresa a un rival desarmado. Antes de ajustarle las cuentas a la alimaña que es el amor, celebra su prestigio con un lirismo raro en él. Tampoco es como esos psicólogos de tres al cuarto que se limitan a constatar que lo propio del sentimiento es ser irrazonable. La fijación aberrante por una persona definida ha de tener una razón poderosa, no porque todo tenga una razón detrás —como diría Hegel, su colega divo y «destructor de cerebros» que le robaba estudiantes en las aulas de Berlín y que le dejó alguna vez por toda audiencia a un dentista y un palafrenero—, sino porque la violencia misma del amor

pasional es para Schopenhauer el síntoma innegable de que está en juego un interés superior de la especie.

¿Y qué advierte en la terca persecución de una criatura a la que un imbécil cree únicamente digna de interés en el mundo? «La composición de la generación futura»: ésta es la cuestión capital que se ventila en el encuentro amoroso. Debemos ver el «flechazo» como el cálculo instantáneo de miles de millones de posibilidades de nacimientos futuros y el reconocimiento igualmente instantáneo de la mejor elección para la perpetuación de la raza humana. Sólo esta hipótesis avala lo repentino de la obsesión, a la vez que su carácter increíblemente resuelto. Sólo ella permite dar razón de una fijación en apariencia tan contingente y que se vuelve tan necesaria. Una teoría poco glamurosa cuyas cómicas secuelas Schopenhauer no se cansa de declinar con toda seriedad.

Por ahí, explicará que los hombres de baja estatura tenderán a privilegiar a las mujeres altas, y las meridionales rechonchas a los suecos espigados. A través de estas compensaciones espontáneas que operan a espaldas del individuo, la humanidad se preserva de una decadencia fisiológica. Del mismo modo, el filósofo explica el interés de los hombres por los escotes pronunciados. «El pecho turgente de una mujer atrae inusualmente al sexo masculino; porque, al estar en conexión directa con las funciones de propagación femeninas, asegura una abundante alimentación al recién nacido.» Los ejemplos podrían citarse hasta el infinito. El héroe balzaquiano de *El lirio en el valle* cae rendido al ver la «espalda de amor» de la condesa de Mortsauf, y empieza a besar los hombros de esta desconocida en pleno baile. De nuevo, sospechamos, opera aquí el genio de la especie sacando la calculadora: el entusiasmo por una espalda llena de gracia está

quizás destinado a preservar a la descendencia del joven aristócrata de sufrir taras físicas redhibitorias.

Odiosa ironía, concluye Schopenhauer. En el instante de la elección amorosa, hombres y mujeres creen afirmar con el máximo de autonomía su singularidad, cuando en el fondo es el momento en que más ridículamente son prisioneros de los cálculos helados y utilitarios de la especie. Al elegir a su «alma gemela» o al «objeto de sus tormentos», evento más crucial en la escala de su corta vida, se muestran en realidad dóciles a una necesidad implacable, llanamente objetiva y más humillante cuanto que no tiene más que un único objetivo, indiferente a su suerte individual: la perpetuación de esta pesadilla que pasamos en vela, esto es, la vida a través de los siglos.

Miseria de la filosofía

No sería excesivo decir que Schopenhauer, genio melancólico de adolescencia afligida y madurez rencorosa, parte en dos la historia del amor. Tuvo precursores, cierto: el primero de ellos fue Lucrecio. Sin embargo, pocos o ninguno se atrevieron a ir tan lejos en la demolición ladrillo a ladrillo del sentimiento que hasta entonces ofrecía a los hombres un consuelo con que resarcirse de los muy reales dolores de la existencia. El verdugo germano no se priva de cacarearlo; antes que él, nadie nunca había enunciado nada serio sobre el amor. «Habría que extrañarse de que un asunto que en la vida humana juega un papel tan significativo no haya sido tomado en consideración hasta ahora por los filósofos y permanezca totalmente desatendido.» Afirmar esto es exagerar, cuando no engañar conscientemente al lector, pero qué importa. «Quien lo ha

tratado en mayor medida es Platón», pero lo que aporta al respecto se mantiene en el ámbito de los mitos y se refiere a la «pederastia griega», asegura sin un pestañeo. Lo poco que dice Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* es «falso e insuficiente», prosigue, antes de burlarse de la manifiesta incompetencia de Kant sobre el tema y de la definición «de enorme ingenuidad» que ofrece Spinoza. «Por consiguiente, no tengo que utilizar ni refutar a predecesor alguno», concluye.

Irá más lejos en una conversación relatada por Paul-Armand Challemel-Lacour, un joven profesor francés de filosofía que se sorprendió de las palabras que el maestro del pesimismo le dirigió una noche en una sala de fiestas. Schopenhauer, viejo felino despellejado de cabello gris, convertido, tras *Parerga y Paralipómena*,[2] en el guía de desesperanza de toda la juventud europea, no dudaba en desafiar a pensadores de todos los tiempos en un terreno donde se creía un innovador. «Hagan del amor un lujo y un pasatiempo y trátenlo como artistas tanto como les plazca», ironizaba; lo cierto es que, «al final, el genio de la especie es un industrial que sólo quiere producir». En su apéndice al *Ensayo sobre las mujeres* de Schopenhauer, Challemel-Lacour recoge las enseñanzas del alemán:

> Los moralistas maldicen esta concupiscencia brutal. Los poetas hablan de almas predestinadas y atracciones inexplicables. Platón expone que, en los tiempos en que los hombres eran andróginos, Júpiter, irritado, para rebajar su orgullo, los partió en dos como lenguados, y cómo, desde entonces, cada uno corre en pos de la mitad que ha perdido. Pero los poetas son unos soñadores, los moralistas son unos asnos, y Platón se burla de nosotros. Los hombres no se mueven por codicias depravadas ni por atracciones divinas; sin saberlo, trabajan para el genio de la especie; son a la vez sus agentes, sus instrumentos y sus víctimas.

A través de sus continuos cambalaches amorosos y bajo la acción de mil causas destructivas, hombres y mujeres no hacen más que realizar de manera inconsciente una colosal y repugnante mezcla de linajes para que su raza no sufra, lo que supone una fatal degeneración. Palabras siniestras que «desgarraban todos los velos», dirá Challemel-Lacour, que esa noche creyó ver arder en las pupilas schopenhauerianas las llamas del infierno. «En lugar del dios joven y encantador cuyos ojos armados de flechas inflamadas abrasan los corazones», el viejo hizo aparecer «un triste autómata encargado de garantizar la perpetuidad de la especie». «El amor es el cielo», intentó terciar el neófito reuniendo todo su valor. «El amor es el mal», zanjó un Schopenhauer poseído para, acto seguido, darse la vuelta y marchar sin despedirse.

Guerra a las mujeres

«Las mujeres no han querido la extinción del mundo, por eso las odio.» Con Schopenhauer, al menos, las cosas están claras: no es el tipo de misógino torturado que incurre en precauciones oratorias o argumentos retorcidos. Más violento que todos los padres de la Iglesia juntos, es el Jack el Destripador de la historia de la filosofía. La mujer es odiosa porque es la *kapo* de la especie, un ser nulo e hipócrita que no conoce otro objetivo que el de prolongar el suplicio de la humanidad y que, para ejecutar su oscuro designio, se adueña de un pobre loco para que se encargue de por vida de la progenie que ella le arranca. Mientras haya una mujer sobre la tierra, el ciclo monstruoso de la vida y la muerte no se detendrá. *Delenda est femina*, tal podría ser el grito de guerra schopenhaueriano. Hay que destruir a toda costa las obras de la mujer.

A ello se emplea a fondo en su *Ensayo sobre las mujeres*, entre otros hechos de armas. No es maravilla que las sentencias que allí se encuentran a paladas se hayan convertido en lemas obligatorios para solterones y frustrados de todo tipo. Y ya desde temprana hora, como se aprecia en un Guy de Maupassant que a menudo saca a escena en sus relatos a libertinos fanfarrones, bastante ridículos, cuyo dios es Schopenhauer; una traza de clarividente autocrítica viniendo del autor de *Bel-Ami*, mujeriego empedernido que también profesaba el culto al filósofo alemán, quien, en sus palabras, era «el mayor saqueador de sueños que haya pasado por la tierra».

«Las mujeres son el *sexus sequior*, el sexo segundo, inferior en todos los aspectos.» Es ésta una de tantas perlas que aparecen en el *Ensayo sobre las mujeres*. Lo esencial de sus ataques se concentra en el estatus, absurdamente ventajoso según él, del que goza la mujer en la civilización occidental. «La verdadera dama europea es un ser que para nada debería existir; antes bien, debería haber amas de casa y muchachas que esperan llegar a serlo, por lo que no deberían estar educadas para la arrogancia, sino para la vida de familia y el sometimiento.» La galantería a la moda francesa, las atenciones infinitas con las que desde la Edad Media cristiana se rodea a la *dama* —palabra que escribe la mayoría de las veces en cursiva para subrayar su incongruencia—, hace literalmente ahogarse de indignación a Schopenhauer. Sólo una reforma del matrimonio podría aplacar su ira: instituyamos urgentemente la poligamia y borremos de la faz de la tierra a «la *dama*, ese monstruo de la civilización europea y la idiotez cristiano-germánica, con sus ridículas pretensiones de respeto y veneración».

Para poner en vereda a la *dama*, Schopenhauer aduce incluso razones humanitarias. Asegura que entre los pueblos polígamos de Asia y Oriente ninguna «solterona» queda marginada, ni se ve

abocada a duros trabajos y desvalida por no hallar un protector (lo que delata, por cierto, un liviano conocimiento del feroz sistema de castas hindú). Y el razonamiento vale —sigue Schopenhauer— para las prostitutas, miserables criaturas, privadas de alegría y honor, «auténticos sacrificios humanos en el altar de la monogamia». ¡Supriman el matrimonio monógamo y desaparecerán las ochenta mil mujeres públicas que pululan por Londres!, dice el filósofo, dispuesto a cualquier lucubración con tal de torpedear las conquistas de las mujeres.

El amor, fuerza de los débiles

Schopenhauer niega incluso que las hembras humanas tengan verdadero encanto físico, y afirma que muy equivocadamente se ha llegado a calificar de «bello sexo» a criaturas de pequeña estatura con caderas demasiado anchas. Como ocurre con el pavo real, el ciervo o cualquier otro animal, cabe sospechar que es el macho el espécimen más notable de la especie. El término «sexo débil», en cambio, les conviene perfectamente, aunque sea justo en la debilidad donde reside toda su peligrosidad. El león tiene sus garras y dientes. El elefante y el jabalí, sus colmillos. La mujer, como la sepia que enturbia el agua con su tinta, no tiene más que el disimulo para defenderse, el mismo disimulo que le sirve para capturar a los hombres. De ahí su astucia instintiva y su inclinación constante a la mentira.

En el espantoso *struggle for life* donde las especies chocan, el arma fatal femenina es, según Schopenhauer, el matrimonio. A través de él, la mujer adquiere la fuerza física e intelectual que le falta, y la naturaleza la ha ayudado a conseguirla al proporcionarle,

en su juventud, una suerte de golpe de efecto: algunos años de fulminante belleza, ridículamente breves pero suficientes para «capturar la fantasía de un hombre» y llevarlo a hacerse cargo de modo formal del cuidado vitalicio de ella y su descendencia. Y, en el caso de que se posea un físico deficiente, serán la coquetería y los hábiles adornos los que logren suplir cualquier carencia, sugiere pérfidamente.

Por eso, la espiritualización del amor es vital para la mujer. Para nada es un azar, observa Schopenhauer, que sea una mujer, Diotima, quien comunique esta ensoñación desastrosa a Sócrates, quien, «para eternizar sin esfuerzo el dolor sobre la tierra, transmitió a la posteridad esa funesta ciencia». Así, el filósofo homosexual quedaba desenmascarado como colaboracionista de las mujeres. Tampoco es casual que las mujeres estén dispuestas a sacar la navaja, digan lo que digan al respecto, para defender el capricho de la monogamia y la idea de un alma gemela que lo respalda ante millones de necios. Porque no se podría explicar de otra manera —señala no sin cierta perspicacia Schopenhauer— la despiadada severidad con la que incluso la mona menos mona se permite juzgar en sociedad a una joven que queda embarazada o, peor aún, a una mujer adúltera y descubierta. La ferocidad que existe entre las mujeres en esta materia delata su horrible secreto. Aquella que por su conducta demasiado ligera amenaza con revelar a los hombres lo incautos que son al prestarse al matrimonio se convierte al instante en enemiga de todo su sexo, sea porque éstos llegan a comprender que lo podrían tener todo sin comprometerse, sea porque descubren que el compromiso no les garantiza una ausencia de desengaños. Schopenhauer fuerza su tesis hasta decretar que una amistad sincera entre dos criaturas de cabello largo y entendederas cortas no puede ser más que una broma lamentable. «Entre las mujeres hay

una natural hostilidad», afirma segurísimo, antes de explicar que la rivalidad, que «entre los hombres se limita a los respectivos gremios, en las mujeres abarca todo el género; porque todas ellas tienen un solo oficio. Ya cuando se encuentran por la calle se miran entre sí como güelfos y gibelinos». [3]

La institución del matrimonio se tambalea en Occidente, si no es que está ya moribunda. ¿Debemos inferir de ahí el carácter obsoleto de las observaciones de Schopenhauer? Si bien se mira, no: la idea de amor-para-siempre ha sobrevivido, y el terreno de la seducción incluso se ha ampliado. A medida que los divorcios y rupturas aumentan, la competición se hace más feroz, porque se prolonga a lo largo de casi toda la vida. Así que la cruel lucidez de Schopenhauer no ha sido del todo desmentida.

Mi señora madre...

«Todo hombre lleva en sí una imagen de la mujer que corresponde a la de su madre; ella es la que lo impulsa a sentir ante las mujeres en general respeto, desprecio o mera indiferencia», escribe Nietzsche en *Humano, demasiado humano*. Esta afirmación nos autoriza a interesarnos por Johanna Schopenhauer, la mujer que supo inculcar en su hijo tan benévolas opiniones acerca de sus semejantes. Arthur no ha cumplido dieciocho años cuando su padre —un depresivo, diríamos hoy— fallece brutalmente al caer desde una buhardilla, un accidente que la mayoría de los allegados, y sobre todo su hijo, interpretan en clave de suicidio. «Mi señora madre daba fiestas mientras él se consumía en su soledad, y se divertía mientras él se debatía en intolerables sufrimientos. He aquí el amor de las mujeres.» Una mundana despiadada, menos preocupada de sus

seres queridos que del dobladillo de su vestido y que además se las daba de «escritora»: éste fue el conmovedor retrato clavado para siempre en el corazón de Schopenhauer, una imagen que determinó sólidamente su aversión por la mitad femenina de la humanidad y la insondable angustia que confesó haber experimentado desde muy temprano ante la existencia en general.

Tras la muerte del padre, las relaciones entre el Hamlet prusiano y su señora madre no cesarán de envenenarse hasta la ruptura final. Johanna, quien entonces regenta por todo lo alto un salón literario en Weimar del que Goethe era asiduo, no disimulará ante su hijo los sucesivos amoríos que acumule, jactándose incluso entre líneas en sus novelas de no haber sentido nunca el menor apego por su difunto marido, con quien se casó para garantizar su seguridad financiera tras un violento despecho amoroso. Los adolescentes solitarios, humillados y de una inteligencia tan temible como la de Schopenhauer, rara vez se convierten en burgueses florecientes que prosperan al frente de familias numerosas. El autor de *El mundo como voluntad y representación* nunca se casará ni considerará más que con profunda náusea la idea de ser padre. Puesto a punto a edad temprana, su sistema filosófico colocaría el último clavo en el ataúd que iba a clausurar toda posibilidad de reconciliación entre Schopenhauer y la vida.

El soltero y sus bastardos

Soltero huraño y sarcástico, Schopenhauer tuvo, con todo, no pocas relaciones, si bien fueron breves y deslucidas. Todas terminaron destruidas por los celos, la desconfianza y una ausencia absoluta de generosidad. De la alegría del amor no tuvo atisbo, y algunos

estudiosos de su obra consideran que su agitada libido fue una prueba de su hipocresía, pues encajaba mal con un pensamiento que predicaba el ascetismo, la indiferencia y el retiro del mundo. Sin embargo, no olvidemos que Schopenhauer, cuya vanidad lindaba con el delirio, no se creía el Buda de Prusia; jamás cesó de quejarse de los pantanos poco apetecibles donde lo arrastraba su «perra sexualidad», una debilidad que trató como «enemiga personal, así como a la mujer, ese *instrumentum diabolicum*». Del sufrimiento al asco pasando por un violento sentimiento de absurdo, de su vida amorosa se puede decir que estuvo en impecable conformidad con su risueña doctrina.

«Cuanto más observo a los hombres, menos los soporto; si pudiera decir lo mismo de las mujeres, todo estaría bien», escribe a los diecisiete años, citando una ocurrencia atribuida al poeta Byron. Antes de rebajarse a las criadas, semiprostitutas y criaturas de todo pelaje atraídas por sus éxitos filosóficos tardíos, parece ser que algunos amores le hicieron perder la cabeza. En primer lugar, una intensa aventura veneciana con una tal Teresa Fuga, que rápidamente se torció: hizo vigilar a su amante noche y día, y ésta no tardó en irritarse. Paseando un día juntos por el Lido, y siguiendo a su conquista por el rabillo del ojo, vieron pasar a caballo al mencionado Byron. «La *donna* quedó impresionada el resto del día», se quejó Schopenhauer a su hermana, confidente de su amorío transalpino; un bello ejemplo de sobreinterpretación digno de *La prisionera*, de Proust.

Su carrera amorosa continuó de forma menos romántica. En Dresde dejó embarazada a una criada cuyo recién nacido, una niña, falleció pocos meses después. «Afortunadamente, el bastardo murió pronto», comentaba con delicadeza en su correspondencia. Su relación con Caroline Richter, actriz y cortesana en boga, dejaría otro

niño en Berlín alrededor de 1820. Tampoco lo reconoció y abandonó poco después a la madre, su «pequeña princesa». En su descargo, admitamos que un hombre que desde siempre dormía con una pistola a mano y que, por miedo a los incendios, sólo ocupó estancias en el primer piso de su casa podía mostrar poca predisposición a embarcarse en la absorbente aventura de la paternidad.

Sobrevivir en tiempos de monogamia

Éxitos tan brillantes no disuaden a Schopenhauer de dispensar a la humanidad sus preciosos consejos en materia conyugal. Una vez desvanecida la ilusión del amor, una vez saciado el instinto de la especie (es decir, engendrada la chiquillería), sólo queda el lúgubre cara a cara entre una arpía y un capón. Tal es, de modo aproximado, su opinión definitiva sobre la vida en pareja. Sin embargo, en 1822 reflexiona sobre cómo se podría sobrevivir a este desastre seguro: *Ménage à trois*, un texto largo tiempo inédito, completa de manera algo más satisfactoria su siniestra visión del amor. También aquí machaca la monogamia, pero esta vez con una argumentación casi feminista que no deja de sorprender. Schopenhauer sugiere con crudeza que en el matrimonio la mujer joven «emplea sólo la mitad de su capacidad y satisface sólo la mitad de sus deseos»; una suerte de *ménage à trois* provisional con un joven amante vigoroso y motivado colmaría mucho más sus ardores, ya que es de todo punto *contra natura* para ella limitarse a un solo miembro viril mientras duran sus años de madurez sexual.

La situación no es más brillante para el hombre, quien no puede contentar a su mujer en los primeros años de su unión y que

tampoco podrá contentarse únicamente con ella después. Le es imposible en estas condiciones, asegura el filósofo, «satisfacer su deseo sexual de manera legal desde que nace hasta que muere. A menos, claro está, que enviude siendo muy joven». Una sentencia exquisita, típicamente schopenhaueriana, viene a resumir la insolubilidad del problema: «Quien se casa joven tiene que soportar más tarde a una vieja; y quien lo hace tarde adquiere primero enfermedades venéreas, y luego cuernos».

Schopenhauer acusa nuevamente al mundo de estar mal hecho. «La naturaleza ha dispuesto mal la relación entre los dos géneros», escribe. Dado que los censos registran casi el mismo número de hombres y mujeres, se creyó que el sentido común señalaba hacia la monogamia. Error colosal. Nada de eso. Por ahí, imagina una especie de minifalansterio en que una mujer joven permanecería con dos hombres en tanto no «se marchitase», asignándole luego a éstos una concubina más fresca, una segunda esposa, que haría su «asunto hasta su vejez». Solución cuando menos ingenua, si no disparatada, y sin embargo supuestamente destinada a resolver buena parte de los problemas de celos y hastío inherentes a las relaciones de pareja. ¿Se cree Schopenhauer lo que dice? Evidentemente no. Su filosofía del absurdo no lo inclina demasiado a las elucubraciones que un encendido utopista como Charles Fourier planea en su mismo siglo en Francia. El amor, desesperante expresión de la insensata «voluntad de vivir», no es reformable. Queda entonces por saber si se puede erradicar.

Schopenhauer educador

La castidad voluntaria, primer paso en la vía del ascetismo, es la medida que el autor preconiza vivamente para contrarrestar la oscura voluntad de la especie, que se sirve del látigo del placer para guiar a la vil multitud. Pero esto es difícilmente factible, ya que, para Schopenhauer, el deseo sexual es la esencia misma del hombre: «Es el invisible centro de todo obrar y actuar [...], constituye los anhelos e ilusiones de los jóvenes y, con frecuencia, también de los viejos, la idea fija del impúdico y la ensoñación que siempre se vuelve contra el hombre honesto». ¿Hay que resignarse entonces a admitir que nadie, ni tan siquiera el viejo y curtido monje recluido en un monasterio de lamas, puede escapar completamente a la terrible trampa tendida a la humanidad por «la voluntad de vivir»?

Hay, sin embargo, otra vía para evadirse de esta voluntad, de desmontar su poder y desactivar sus trampas: la vía de la contemplación estética. Reducido al estado de recuerdo, transfigurado, si se quiere, en «espectáculo» mental, un sufrimiento pasado puede convertirse en fuente de alegría. Sobre esta convicción metafísica reposa, por cierto, toda la obra de Marcel Proust, el más grande schopenhaueriano francés. Para el narrador de *En busca del tiempo perdido*, ninguna plenitud cabe esperar del amor. En último análisis, el placer procurado por la presencia de Albertine no se debe más que a la supresión de la angustia que había suscitado su ausencia, y cede inmediatamente el lugar a «un vago hastío». En Proust, como en Schopenhauer, la felicidad nunca se conjuga en presente, que es el tiempo de la angustia pasional.

Así, el amor, «el mal sagrado», tal y como lo define Proust en *Un amor de Swann*, es por definición un no-acontecimiento. Su única realidad presente es el sufrimiento que engendra. La única alegría que puede procurar se ubica en el futuro, en la esperanza ilusoria pero exaltante de un encuentro, y, con mayor seguridad, en el

pasado, cuando lo transfigura el recuerdo. «Lo conseguido nunca rinde lo que lo deseado prometía, a saber: un apaciguamiento final del furioso afán de la voluntad», escribe Schopenhauer. Aquí el filósofo se separa de los preceptos estoicos, ya que, como sabemos, tanto el emperador Marco Aurelio como el esclavo manumitido Epicteto proponen, a la inversa, atenerse escrupulosamente al presente, toda vez que el futuro es el tiempo de la preocupación y la inquietud, y el pasado el del pesar y el remordimiento.

El poder neutralizador del pasado es uno de los grandes hallazgos filosóficos de Schopenhauer, una de las escasas luces optimistas que se desprenden de su obra. Por duro que sea el trayecto amoroso, a la larga permite siempre una suerte de insensibilización. El dolor antiguo relativiza el presente, el corazón que no se ha roto se endurece poco a poco. Lo mismo ocurre con el narrador de Proust. «Yo había sufrido mucho sucesivamente por Gilberte, por la señora de Guermantes, por Albertine. También sucesivamente las había olvidado y sólo mi amor dedicado a personas diferentes había sido duradero», leemos en *El tiempo recobrado.*[4] Un amor que persiste a través de encuentros singulares no es ya «un» amor. En el peor de los casos, es una manía repetitiva; en el mejor, un camino personal, una fenomenología de uno mismo; y, de cualquier modo, un principio de desapego con respecto a ese simulacro de acontecimiento que es el amor proustiano.

Proust no cita a Schopenhauer en *En busca del tiempo perdido*, pero sí a Platón, su principal enemigo en lo atinente a la cuestión del amor. Sólo la muy joven Madame de Cambremer es presentada como ardorosa adepta del terrible alemán, alguien que conoce su obra a fondo. Se sabe, con todo, el papel decisivo que en Proust desempeña Schopenhauer, al que dedicó dos páginas de *Jornadas de lectura*. Tal vez Proust no quiso ser visto como un continuador de

su obra, o quizás ocultó las pistas, a la manera de la carta robada de Edgar Allan Poe. Sin embargo, el motivo poco importa, ya que la comunión entre estos dos brillantes detractores del amor resulta inquietante, total y sobrecogedora.

Apuntar al nirvana

Afirma Schopenhauer que cualquiera que haya «rasgado el velo de Maya», cualquiera que haya entrevisto alguna vez en el fondo de sí mismo la eterna e impersonal «voluntad de vivir» que lo mueve secretamente, no dejará de retroceder horrorizado, petrificado por su total ausencia de sentido. La mayoría de los humanos prefieren representar de buena fe su papel de marioneta, perseguir fantasmas irrisorios, hacer «como si», dejarse arrastrar por los deseos ineptos y los proyectos vacíos como si todo fuera a alguna parte, en vista de algo. El amor contribuye de manera apreciable a esta actitud inauténtica ya descrita por Pascal con el término ahora banalizado de «diversión». Las falsas alegrías y los atroces sufrimientos que engendra son tiempo perdido, es decir, ganado contra la verdad, como las vanas rumiaciones que nos dispensan de afrontar el absurdo. El amor es la mayor diversión de todas.

Esta visión la ilustra hoy bien un escritor como Michel Houellebecq, schopenhaueriano militante y otro gran amante de los perros, cuyas novelas participan de la desmitificación total del amor al tiempo que acusan su omnipotencia. Tanto por las consolaciones ilusorias que ofrece como por las llagas incurables que ocasiona, el amor es el gran tema. Así, en *La posibilidad de una isla* se encuentra la perfecta descripción neurasténica de una vida sin este resorte indispensable. «Cuando el amor físico desaparece, todo desaparece;

una molestia monótona, sin hondura, viene a llenar la sucesión de los días.» A la vez, la pasión sexual se perfila como un régimen concentracionario. Abandonado por una rubia en minifalda tras haber empujado al suicidio a una madura mujer ajada, el antihéroe houellebecquiano describe el amor como un absoluto infierno, una hemorragia continua. «El amor debilita, y el más débil de los dos es oprimido, torturado y finalmente asesinado por el otro.» En la novela, los criterios del amor —«juventud, belleza, fuerza»— son pura y simplemente equiparados a los del nazismo. Schopenhauer, para quien una mujer madura no podía inspirar más que un legítimo asco, habría asentido. «Que el amor incondicional sea la condición de posibilidad de la felicidad, eso los humanos, al menos los más avanzados, ya lo sabían. La plena comprensión del problema no ha permitido, hasta ahora, avanzar hacia ninguna solución», escribe Houellebecq.

Según Schopenhauer, ciertos seres excepcionales y valientes hallarán una salida al horror amoroso. En ellos tendrá lugar una conversión de la mirada, una genuina liberación del deseo y del espíritu, esa que defendieron —cada uno a su modo— el filósofo alemán, que concebía la filosofía como arte, y Proust el novelista. Ambos habían escuchado la lección del diablo: la vida carece de sentido; es un simple entremezclamiento de átomos que se forman, se reconfiguran y se deshacen sin cesar por la voluntad caprichosa de una fuerza oscura que sólo produce individuos. Es absurdo querer solidificar los seres en objetos de amor, es decir, en ocasiones de sufrimiento. Lo que el héroe de *En busca del tiempo perdido* ve pasar en la playa de Balbec es la mancha de cinco o seis jovencitas; un ser colectivo formado por bicicletas y palos de golf, mejillas rosadas coronadas por una gorra, buen humor burgués y dos o tres frases oídas al vuelo. Fue una locura creer que de esa mancha móvil

se podía extraer una individualidad, figura única del objeto de amor, es decir, Albertine, quien, desde el momento en que es aislada, se convierte en objeto de un deseo doloroso por insaciable: el de poseer todos los mundos que ella atravesará y ya ha atravesado.

Esta locura sólo puede remediarla la representación filosófica o artística, que es la mirada inversa a la del enamorado. Hace que «la belleza fluida, colectiva y móvil» resulte una mancha incluso más fluida, más móvil y más colectiva. Como escribe el filósofo Jacques Rancière en *Política de la literatura*:

> Convierte a las muchachas en algo todavía aún más inaccesible, todavía más inhumano, al lanzarlas sobre la gran ruta de las metamorfosis por donde ellas atraviesan todos los reinos de la naturaleza y todas las formas del arte para convertirse, cada una a su vez, en una bandada de gaviotas que efectúan un enigmático desfile sobre la arena, una madrépora, un cometa luminoso, el rey árabe del cortejo de los magos de Gozzoli, estatuas expuestas al sol en una orilla griega y, para finalizar, una arboleda de rosas de Pennsylvania sobre un peñasco. [5]

Renuncia a la absurda individualización de los seres a favor de su pura contemplación. Se libera del deseo y accede al único infinito que no decepciona.

Con la misma táctica proyecta Schopenhauer el estado ideal al que debe tender el sabio. En *El mundo como voluntad y representación* describe la serenidad soberana del hombre que finalmente ha vencido temores, penas e ilusiones. «Tranquilo y sonriente vuelve la mirada hacia los espejismos de este mundo que una vez fueron capaces de conmover y atormentar su ánimo, pero que ahora le resultan tan indiferentes como las piezas de ajedrez después de terminada la partida, o por la mañana los disfraces tirados cuyas figuras nos gastaron bromas y nos inquietaron en la noche de carnaval.»

La fiesta ha terminado y un silencio de muerte cae sobre el mundo; el cadáver del amor ya no se mueve.

7

Søren Kierkegaard

El amor absoluto

> El amor ha sido siempre para mí el más grande asunto, o tal vez el único.
>
> STENDHAL, *Vida de Henry Brulard*, 1890

Érase una vez una criatura de los mares que seducía a las jóvenes de mirada perdida en los destellos del agua. Este magnífico tritón de escamas centelleantes encantaba a sus víctimas ondulando la corriente para atraerlas a la orilla y engullirlas en los abismos del océano. El día en que logró apresar así a la bella Inés, mientras ella se dejaba ir en cuerpo y alma entre sus brazos y él estaba a punto de arrastrarla a su funesto destino, fue turbado por la mirada amorosa de la joven, llena de ingenuidad, deseo y confianza. Sintió cómo su corazón se afligía; vencido por los ojos puros de la muchacha, el tritón se quedó inmóvil y el movimiento de las olas se detuvo.

¿Cómo iba a ser capaz de destruir a la inocente que había hecho nacer en su alma el sentimiento desconocido del amor? No era más que un tritón; dado que seducirla era aniquilarla, dado que confesar su naturaleza de demonio era arriesgarse a hacerle perder el juicio, dado que, en suma, su amor no era ni más ni menos que imposible,

devolvió a Inés a su mundo y la depositó sobre la arena. Por amor abandonó su amor; perdido de amor se perdió. El tritón se precipitó en el océano rugiente, solo y destrozado, pero sintiéndose inmenso a causa del sacrificio. La sal de sus lágrimas se mezcló con la sal del mar, y los aullidos de su corazón se mezclaron con el bramido de las olas.

«Mi vida verdadera no está en el mundo exterior y visible, sino que se hunde en el misterio del alma (y qué imagen sería más justa y más bella que la del mar; solo puedo compararme con un tritón.» Así le escribe Søren Kierkegaard a Regina en la fase de su noviazgo. Pero al igual que el monstruo marino inspirado en un cuento de Andersen, Kierkegaard abandonó a su amada, «sol de las mujeres», en las orillas del mundo visible, a pesar de su amor infinito. [1]

Cuando la vio por primera vez, en 1837, tenía ella la edad de Julieta: catorce años y tres meses; él, veinticinco. Se hallaba ese día en casa de Bolette Rordam, su novia de entonces, cuando, en medio del coro de muchachas, Kierkegaard descubre a Regina Olsen, hija de un consejero de Estado. El «solitario de Copenhague» se enamoró al instante. Durante tres años, buscó acercarse cada vez un poco más, interesándose por sus estudios, por la progresión de sus clases de música. La visitaba regularmente en su casa, una de esas viejas mansiones burguesas de Borsgade donde amarran los veleros que llegan cargados de madera de Finlandia. Luego, de regreso de un viaje que emprendió tras la muerte de su padre a las tierras familiares de Jutlandia, Søren pidió a la joven en matrimonio y ella aceptó el 10 de septiembre de 1840.

Años más tarde anotaría en su diario: «Al día siguiente, en mi fuero interno, descubrí que me había equivocado. De no haber sido un penitente, de no haber tenido mi vida *ante acta*, de no ser melancólico, la unión con ella me habría proporcionado una felicidad

como nunca la soñara». Y, sin embargo, la amaba. La cortejó enviándole estolas, dibujos, imágenes de tortolitos en cuyo reverso garabateaba versos o tiernos mensajes, y también, por supuesto, apasionadas cartas donde brotaba su genio poético:

> Pues, si yo me atreviera a desear, sé bien lo que desearía, y, si me atreviera a desear siete cosas, no tendría sin embargo más que un solo deseo, incluso si pusiera mi goce en desearlo siete veces, incluso si yo lo supiera satisfecho desde la primera. Y este deseo se confunde con lo que es mi convicción más absoluta: ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los príncipes, ni las dominaciones, ni las potencias, ni el presente, ni el futuro, ni la altura, ni la profundidad, ni nada en la creación podrá arrancarme de ti o a ti de mí. [2]

Once meses después de la pedida, Søren devuelve bruscamente a Regina su anillo de compromiso grabado con la inicial R. Lo acompaña con esta misiva: «En Oriente, el envío de un cordón de seda designa para el destinatario su sentencia de muerte; aquí el envío de un anillo firma la sentencia de muerte para quien lo envía».

Regina amenaza con suicidarse, las relaciones se reanudan durante dos meses de lucha encarnizada, las familias suplican. Nada sirve para aplacar al joven licenciado en teología una vez que el soplo helado de la razón ha pasado sobre el corazón de Kierkegaard y el ángel exterminador ha abatido su espada sobre su dulce víctima. Eligió e hizo su apuesta. «Estás perdido», le dice su hermano mayor, Peter Christian, futuro obispo de Aalborg. «Y, sin embargo, es evidente que, si me he convertido realmente en algo, dar ese paso lo hizo posible», responde Søren a través de su *Diario íntimo.* Acaso por haber sido incapaz de vivirlo, Kierkegaard es paradójicamente uno de esos raros filósofos que hablan en abundancia de «este tema tan cautivador»: el amor.

Apenas oficializada la ruptura, el joven se lanza a la redacción de las páginas finales de *O lo uno o lo otro*: tratan, justamente, sobre el valor del matrimonio. Publicada en 1843 con seudónimo —un tal

Victor Eremita—, la obra lo convierte de inmediato en el escritor de más fama de Dinamarca. Incluye en su primera parte el célebre y escandaloso *Diario de un seductor*. La trama es conocida: Johannes interfiere en los pensamientos de la joven Cordelia, despierta su sensualidad, y luego, cuando ella sucumbe, desaparece de forma misteriosa. El suyo es un auténtico corazón robado. Los lectores no pudieron evitar ver ahí al mismo Kierkegaard, y el libro se convirtió en origen de grandes malentendidos sobre su tragedia y sobre su pensamiento.

Según Karl Ejby Poulsen, biógrafo de Kierkegaard, es ahí cuando da inicio «una de las grandes historias de amor de la literatura mundial»: la de dos seres que se reúnen en la eternidad porque nunca pudieron unirse en vida. Es ahí cuando, también, comienza a levantarse una de las más impresionantes obras de la filosofía. Si Hegel medita sobre el curso ineluctable de la historia, Kierkegaard desmenuza los avatares de la existencia humana, tomando la suya propia como objeto de estudio, hilando su drama íntimo, el aparente absurdo de su ruptura, su desgarro y su contradicción. El antifilósofo danés, «el más agudo interrogador del alma antes de Freud», al decir de Lacan, contrapone al sistema hegeliano una subjetividad en perpetuo devenir, libre hasta la angustia en sus elecciones íntimas. Porque no se nace hombre, sino que hay que querer serlo. «Ser fiel a tu idea», cueste lo que cueste, tal es la máxima labrada a los veinticinco años por el precursor del existencialismo, que influirá hondamente en el pensamiento del siglo XX, de Heidegger a Sartre, pasando por Jaspers y Wittgenstein.

Ella debe odiarme

¿Por qué rompe Kierkegaard con una mujer a la que ama con pasión, hasta la muerte, según él mismo afirma? ¿Qué enigmática alternativa se planteó o se impuso para arrancarse el corazón con las manos? ¿Cómo justificar la transgresión ante la sociedad que fue testigo de todo ello? ¿Por qué abofetear al mundo? Todos sus libros son mensajes codificados a su amada, botellas arrojadas al agua de un poeta «solo en canoa de esquimal, solo mar adentro del mundo, a veces flotando, a veces hundido, siempre sobre la mano de Dios». Fueron también sus libros trampas para exégetas, tendidas por este maestro del disimulo que orienta y desorienta a la vez, que usa con humor e ironía una miríada de heterónimos, cada uno portador de una paradoja de la existencia.

Comparece primero como rey de los ruines ante Regina y la buena sociedad de Copenhague. Única forma, según él, de salvar la reputación de la joven y de «ayudarla a soportar el choque». Tal y como recuerda en *Temor y temblor*, cuando el niño debe ser destetado, la madre oculta el seno. Kierkegaard despliega todo su talento para engañar al mundo. Sólo su fiel amigo Emil Boesen recibe por cartas algunas confidencias, que no aclaran mucho y a veces parecen tener fines estratégicos. Desde Berlín, donde asiste seis meses a los cursos de ese «viejo chocho» de Schelling, Søren se transforma en pequeño inquisidor; pide a su amigo que vigile a Regina y le envíe informes sobre sus actividades, su salud y sus relaciones. Participa de la muy común manía de los «ex», que, sintiéndose de pronto despojados, persiguen a su amante con curiosidad enfermiza. «Me es y me será siempre difícil ser moderado respecto a mí mismo, y, si se quiere, tengo desgraciadamente tal dominio de mis sentimientos cuando quiero esconderlos que no es fácil descubrir mi juego», escribe justificándose. «Pero persistes; preguntas si su imagen ha surgido de nuevo delante de mis ojos»,

reprocha a su cómplice. «¡Maldito seas! ¿Quieres que yo sea de nuevo un niño que no sabe lo que quiere, que canta en la oscuridad, tiene visiones y se asusta? ¿No te dije en mi primera carta que la cuestión no es olvidarla?» Esperando que amaine su sufrimiento, lo dispone todo para que ella lo vea como un impostor. «Mi vida se divide en capítulos, y puedo dar a cada uno un título preciso y dictar la consiga siguiente: ella debe odiarme.»

De vuelta a Copenhague, Søren se pasea paraguas al brazo y semiencorvado por las calles de la ciudad, discute alegremente con transeúntes y comerciantes, se cruza con Regina casi todos los lunes por la mañana sin dirigirle palabra, y exhibe su hirsuta melena diez minutos cada noche en el teatro para que cale el rumor de que no es más que un ocioso. ¿No dio muestras de ello antes, cuando su padre vivía y jugaba a ser un dandi desencantado, dilapidando su fortuna y frecuentando los cafés de moda? La comedia funciona y pronto se corre el rumor de que el mismo día de la ruptura del compromiso zanjó groseramente la discusión con los miembros de la familia Olsen sacando su reloj del bolsillo porque no quería llegar tarde a la representación.

En realidad, las mil y una noches del escritor se consagran al trabajo. A la luz de las velas, de pie y sin quitarse el abrigo, escribe como un condenado sobre los pupitres que hace instalar en cada una de las habitaciones de su gran apartamento. «Así como Sherezade salva su vida contando historias, así salvo la mía o la mantengo a fuerza de escribir», confía el «centinela de Copenhague», como un vigía al servicio de una verdad superior. Se cree guiado por una «vocación», se siente en posesión de «órdenes selladas». «Tengo el aguijón en la carne, como el apóstol Pablo», le dice a su camarada Emil. «He concluido que no puedo entrar en

categorías humanas ordinarias. Mi tarea es lo extraordinario. Tal era el obstáculo de mis relaciones con Regina.»

El origen del mal

«La espina en la carne»: otro enigma de Kierkegaard. ¿Es ésta la expresión de la extrema melancolía de un hombre que ve en ella su «amante más fiel» y que de su tormento decía lo que los ingleses de su casa: «mi tristeza es mi castillo»? ¿Es su demonio reflexivo, esa hiperactividad mental que lo lleva al borde de la locura y que los médicos se confiesan incapaces de curar? ¿Es una impotencia sexual, nacida de esta desproporción en él entre lo físico y lo psíquico? ¿O acaso son los clavos simbólicos remachados en la piel del «sacrificado», como se denomina a sí mismo?

El amor por Regina y su compromiso matrimonial brindan a Kierkegaard, en un momento en que sopesaba convertirse en pastor, la ocasión de cuestionar su doloroso trato con Dios y el cristianismo luterano que le inculcaron en su infancia. Benjamín de una familia de siete hermanos, Søren Aabye Kierkegaard es el hijo tardío de unos padres, Michael Pedersen y Ane Lund, que contaban con cincuenta y seis y cuarenta y cinco años el día de su nacimiento, el 5 de mayo de 1813. Es el predilecto del padre, rico comerciante retirado y pietista riguroso, que lo alecciona en un cristianismo extremadamente austero, imagen de sufrimiento y castigo, y al borde mismo de la locura.

Imaginemos al frágil Søren ataviado con un ridículo traje de pantalones cortos y gruesas medias de lana que le valen en la escuela los apodos de «monaguillo» o de «Søren-Sok», Søren-el-calcetín. Siempre está apartado y no entabla amistad con nadie. Ya

entonces, las bromas y sarcasmos le granjean golpes como los que más tarde le propinaría la prensa. En casa, no tiene juguetes, y cuando pedía salir a menudo se lo negaban. A modo de desagravio, su padre lo tomaba de la mano y lo arrastraba en extraños paseos imaginarios a través de las calles de la ciudad, recorriendo de un lado a otro la tarima de su habitación. Una ilusión, según parece, bastante lograda, gracias al fecundo espíritu del patriarca. A Kierkegaard le robaron la infancia. «Desde niño me vistieron como a un viejo. ¡Terrible situación!», escribe más tarde. Sin embargo, todos lo recordarán como un muchacho sonriente, más bien jovial. «Jano bifronte»: un rostro que ríe, otro que llora. En este ambiente viciado, apenas aligerado por la ternura de su madre y sus hermanas, aprendió con todo a querer a un padre presa de grandes angustias.

Porque Michael Pedersen estaba obsesionado por la idea del pecado. Siendo niño, cuidaba de un rebaño de ovejas en las llanuras de Jutlandia. Un día que se sintió hambriento y desesperado, con el puño levantado, renegó de un Dios que no venía en su ayuda. Desde entonces, como el judío Ahasverus condenado a errar por insultar a un Cristo agonizante, estuvo persuadido de que un castigo terrible debía caer sobre él. Incluso cuando más tarde se convirtió en un rico comerciante, su buena fortuna le pareció un mal presagio. Su hijo de doce años pereció en un accidente, cuando Søren tenía seis. Se forjó la inquebrantable convicción de que la hora de pagar sus deudas al Señor había llegado y que era preciso, mediante una estricta educación, dar a su último vástago en sacrificio, como Abraham lo había hecho con Isaac.

Su condena, anunció al muchachito, sería ver morir a todos sus herederos antes de la edad de Cristo, y sobrevivirlos. El destino casi le da la razón. A los veintiún años, Kierkegaard había enterrado a

cinco de sus hermanos y hermanas, así como a su madre, mientras que el padre culpable parecía abocado a una larga expiación. Murió a los ochenta y dos años; Søren publicó un mes más tarde su primer libro: *De los papeles de alguien que todavía vive*. La palabra paterna había causado tal impresión en el joven que, al cumplir treinta y cuatro, fue al registro de nacimientos en la iglesia parroquial para verificar la expiración del plazo que pesaba sobre su existencia.

La afrenta a Dios no era la única fuente de culpabilidad en el anciano. Hacia 1835, en un momento de ebriedad, confió a su hijo un secreto tan grave que produjo en Kierkegaard el efecto de un «temblor de tierra», una «espantosa conmoción que súbitamente le impuso una nueva ley de interpretación infalible de todos los fenómenos». ¿Confesó haber tenido otro hijo de una hermana de su mujer? ¿Haberse vuelto a casar demasiado pronto tras la muerte de su primera esposa, con quien no tuvo descendencia? ¿O tal vez haberse casado con la sirvienta Ane Sørensdatter Lund tras haber abusado de ella? Fuera o no el caso, apenas cinco meses después del matrimonio nacía el primer hijo de la pareja. Esto nos lleva a la hipótesis de la violación, el secreto de los orígenes, la razón por la cual Kierkegaard, «hijo de la criada», no habla nunca de su madre y siente horror ante la posibilidad de engendrar: «La explicación que escondo en el fondo de mí mismo, aquella que, a decir verdad y más exactamente aún, encierra para mí el espanto». Esta confesión hizo al hijo depositario de las faltas del padre. Depositario y sacrificado.

Quizás en el pacto secreto que unía a padre e hijo, espejos el uno para el otro, anida el misterio de la relación con Regina. «Si hubiera tenido que explicarme, habría tenido que iniciarla en cosas terribles, mi relación con mi padre, su melancolía, la noche eterna que incuba, mi extravío, mis deseos y excesos.» Quizás no sea por un azar que, tras la confesión, Kierkegaard se lance al libertinaje. Una noche, se

deja arrastrar por sus compinches de borrachera a la casa de una prostituta. Es todo un drama y rumiará durante años lo que muchos habrían olvidado al día siguiente. Describe la escena en tercera persona: «Quiere ahora casarse. Se despierta entonces la angustia. La posibilidad de ser padre, de que podría haber en alguna parte del mundo un ser que le deba la vida, lo tortura noche y día». Se convence de que aquello supone un obstáculo más para su matrimonio.

Ha probado el fruto prohibido: Kierkegaard ya conoce la sed insaciable del deseo que perturba el espíritu. Y qué espantosa decepción siente tras «haber sondeado el mar sin fondo de los placeres». Se siente atrapado por «el poder casi irresistible con el cual de mano en mano un placer arrastra a otro, ese género de entusiasmo adulterado que produce el hastío, primero, el desgarro luego». Indudablemente, no está hecho para seguir por ese camino de perdición.

El callejón sin salida de los deseos

En *O lo uno o lo otro*, de 1843, y en *Etapas en el camino de la vida*, de 1845, Kierkegaard expone las sucesivas esferas que atraviesa la existencia y que son tantas fases hacia el amor superior. Estético, ético y religioso: tales son los grandes estadios que también san Agustín asigna a toda ascensión humana. Una vida, tres posibilidades, miles de combinaciones. Y así como el Søren niño recorría la tarima de su habitación al encuentro de los transeúntes de sus paseos imaginarios, así Kierkegaard y sus diversos seudónimos se lanzan a recorrer kilómetros de papel para seducir, manipular o desposar a jóvenes muchachas virtuales a través de las

distintas esferas de la vida. «Se monta películas», podríamos decir. Del estadio estético, en que el hombre busca el goce y el placer en un deseo pasajero y jamás satisfecho, sólo cabe esperar desilusión y vacío. Don Juan, con sus «mil tres» amantes, no halla nunca la felicidad, y en sus horas de angustia sabe bien que el éxtasis infinito le es inaccesible. Es «como esas olas espumosas en la superficie del mar que componen por un instante una forma apenas esbozada: una persona sin personalidad que apenas roza la existencia». En el mejor de los casos, protagonizará una ópera de Mozart.

¡Ah, Mozart! Dice Kierkegaard que fue *Don Giovanni*, puesta en escena en 1835 en Copenhague, la que lo precipitó en «el océano del pecado» (un océano que en su caso cabía en un cubilete, dicho sea de pasada). «Es esta obra», insiste, «la que me ha expulsado, como a Elvira, fuera de la tranquila noche del claustro».[3] Él, que había sido educado en el desprecio del cuerpo, se descubre «erótico en grado sumo», expresión que hoy causa sonrojo, cuando cualquier adolescente prepúber sabe más sobre el sexo de lo que Søren nunca supo. Víctima de la sensualidad pero incapaz de dejarse ir, siempre censor de sí mismo, Kierkegaard es un antiafrodisiaco andante. No se le conoce ninguna otra aventura después de esos pocos meses de juventud desenfrenada.

Sin embargo, afirma que lo sexual en sí no es culpable. «El hombre en cuanto individuo descubre que tiene sexualidad allí donde el animal no hace más que reproducirse»; y toma conciencia de ello precisamente porque comporta una relación con el espíritu. En lo tocante a la sexualidad, la propuesta de Vigilius Haufniensis, heterónimo de *El concepto de angustia*, es ésta: «Véanlo por ustedes mismos». Por su parte, Anticlímaco, el *alter ego* de *La enfermedad mortal*, lamenta que optemos con frecuencia por vivir

en lo sensual, que compara con el sótano de la vivienda, y no en el piso principal. Pero la casa entera nos pertenece.

Kierkegaard no ignora que el amor sensual no es más que «un desvanecimiento en el tiempo», al igual que la música «no existe, salvo en el instante en que es tocada». Así, quien se extravía en el estadio estético se condena a un callejón sin salida, una letal huida hacia delante. El hombre que se queda ahí se arruina en la búsqueda de placeres inmediatos, y detrás de la embriaguez de una vida disipada asoman siempre en el esteta la melancolía y la desesperación. Mil tristezas derivan del instante.

Ya puede el dandi disfrazar su malestar con atrevidas prendas, que su única perspectiva será el hastío, una «eternidad sin goce». «Mi vida carece por completo de sentido», se lee en *O lo uno o lo otro*. «El tiempo pasa, la vida es una corriente, dice la gente, etc. Yo no me percato de ello: el tiempo está parado y yo con él. Todos los planes que esbozo vuelven volando directamente hacia mí y, cuando me propongo escupir, acabo escupiéndome a mí mismo en la cara.» A la postre, el hombre del estadio estético no sabe amar ni amarse. Sometido a todos los deseos, no realiza ninguno.

En pocas palabras, Kierkegaard vive la angustia. «Eres como un moribundo, mueres día a día, no en el sentido grave y profundo que otras veces se le da a este término, sino que la vida ha perdido su realidad.» ¿No describe ahí ese sentimiento de desrealización que golpea a los hombres y mujeres de nuestras sociedades seudohedonistas? «Nos reímos de la vida monacal», ironiza, «mas ningún ermitaño ha vivido en lo irreal tanto como los hombres de hoy».

El hombre del estadio estético debe, entonces, elegir: seguir sujeto al «demonio» del deseo o ejercer su libertad para cambiar de vida, dando el salto a otra esfera. Es ésa la tesitura que

experimentan dos jóvenes que se enamoran y se preguntan por un posible porvenir en común.

La vida ordenada

Si el estadio estético es «aquello que un hombre inmediatamente es», la etapa esencial para no permanecer como un *pecus*, un animal, y el amor que le corresponde es Eros, el estadio ético es «aquello a través de lo cual alguien llega a ser lo que llega a ser». El hombre ético, en la resuelta voluntad de cumplir su deber, es el hombre del compromiso. Y el matrimonio es la institución que llevará a cabo la síntesis de la existencia en el seno de la comunidad, en «la plenitud del tiempo». Es aquí donde arraiga «la seriedad de la vida» y donde el calor, la belleza y lo erótico no están excluidos. Quien consigue un matrimonio de esta clase, dice Kierkegaard, «es el que en verdad vive poéticamente, resuelve el gran enigma, el de vivir en la eternidad y, sin embargo, oír sonar el reloj de la sala, de manera que sus campanadas no acortan su eternidad, sino que la prolongan». [4]

Lejos de ser una soga al cuello que estrangula, como teme el hedonista, el matrimonio amarra a lo concreto. Tal y como asegura el juez Wilhelm, que simboliza al hombre responsable en *O lo uno o lo otro*, el amor conyugal no se embota con el tiempo; al contrario: la decisión es prolongada, el primer instante se renueva. El gran problema es que el amor siempre pugna por durar y cada minuto que transcurre aumenta la amenaza. «La tarea consiste en preservar el amor en el tiempo. Si eso es imposible, entonces el amor es una imposibilidad.»

¿Resolvemos entonces el dilema del amor al casarnos? Según Kierkegaard, el matrimonio «es y seguirá siendo el más importante viaje de descubrimiento que pueda emprender el hombre» y sólo el que lo acomete «ha penetrado realmente la existencia». El amor es la «sustancia del matrimonio», y el matrimonio feliz, el apogeo del amor. «Dejemos a don Juan en su enramada, al caballero el cielo nocturno y las estrellas, que hasta allí llega su visión. El cielo del matrimonio es aún más alto.» Ya en la segunda sección de las *Etapas*, al final del desopilante *In vino veritas*, parodia del *Banquete* de Platón, Kierkegaard da una idea de la felicidad conyugal cuando los comensales miran como fisgones la bucólica escena del té entre dos esposos entregados a su dicha doméstica.

Con todo, Clímaco, otro heterónimo del danés, advierte en *Migajas filosóficas* que en el matrimonio «subsisten dificultades». Se sabe que la rutina de la vida en pareja puede desembocar rápidamente en «espantoso marasmo», pero si la unión conyugal no responde a todas nuestras esperanzas es inútil culpar a Dios, al cristianismo o a la ceremonia nupcial: «Es sólo culpa del hombre». Y Kierkegaard lamenta que el tiempo, que permite profundizar en el conocimiento del otro, no se vea más que como un factor de erosión del amor.

Arenga contra el matrimonio burgués

Lo que el filósofo danés condena sin reserva es la doblez de una burguesía que aspira a una comodidad de bajo coste, así como la hipocresía de una institución eclesiástica que desvirtúa el mensaje de Cristo. Kierkegaard combatió toda su vida a la Iglesia oficial y a sus mil funcionarios que predican un cristianismo edulcorado, que no

es más que «un acompañamiento musical para bodas y bautizos». Denuncia que el matrimonio se haya convertido en instrumento para bendecir unas uniones que no buscan más que disimular la pulsión sexual.

Hay algo que chirría en la música festiva y las figuritas de los esposos hechas con *fondant*. El matrimonio ya no es verdaderamente el amor, «por eso se dice que los dos se convierten en una sola carne y no en un solo espíritu». Amor y matrimonio no hacen finalmente más que «combinar el amor propio poniendo de acuerdo a dos para ser egoístas». En una sentencia sorprendentemente actual, leemos: «Nuestra época pierde cada vez más el factor teleológico inseparable de una filosofía moral y entre la gente de las clases superiores habrá cada vez más quienes consideren un matrimonio sin hijos como el ideal».

El rechazo de esta clase de matrimonio es el lado punk de Kierkegaard. Es su combate contra el orden establecido, su desdén por las certezas impensadas, su inquina contra el *establishment* compuesto por los «vándalos semiletrados» de la universidad, perritos falderos de un Hegel sistematizador, y las sotanas de una Iglesia adulterada. Demasiado rebelde para unirse al *naufragium commune*, Kierkegaard es también demasiado adorador del absoluto para adaptarse a la vida de los filisteos, para quienes la seriedad de la existencia consiste «en hundirse en un sofá, mondarse los dientes y ser algo, por ejemplo, un Muy Reverendo».

Admira a los «esposos divorciados» que reúnen el valor de asumir lo que son, «de declararse en abierta rebeldía» contra la vida conyugal que se funda en el decoro y las tonterías moralizantes y no en el amor mutuo. No tiene palabras suficientemente duras, en cambio, para esos perezosos de la pareja, esos traidores del amor que se aferran muellemente a su hogar, «aquellos que se rebelan

sólo en pensamiento, sin atreverse a pasar a los actos, a estos miserables esposos que suspiran por el amor hace tiempo desvanecido [...], se encierran como dementes cada uno en su celda conyugal, tratando de forzar sus barrotes de hierro y soltando sus sandeces sobre [...] la amarga decepción de su unión».

«Mejor bien colgado que mal casado», dice Clímaco, citando a Shakespeare, en el *Post Scriptum* a las *Migajas*. En suma: «Casarse está bien; no casarse está mejor». Søren hace notar que Lutero, en su tiempo, tuvo razón en casarse «para proclamar los derechos de lo temporal; de la misma manera podría ser útil en nuestros días que alguien evite casarse». Clímaco arremete igualmente contra el matrimonio de Hegel, enemigo predilecto de Kierkegaard. El autor de *Principios de la filosofía del derecho* había afirmado: «Es el destino objetivo, así como el deber moral, entrar en estado del matrimonio». Para Kierkegaard, esta posición es inadmisible: el amor no se explica, como el cristiano no explica su fe. Es una pura tontería imaginar que hay un lugar asignado para la pasión en el Sistema. ¡Como si pudiera «saberse el amor» y clasificar el expediente en un cajón numerado! Se debe reconocer a Hegel, al menos, haberse arriesgado a la experiencia de la pareja mientras velaba por la educación del hijo natural que tuvo con su casera en Jena.

Ser un individuo, no un borrego

También Kierkegaard intentó «entrar en el molde» del estadio ético. «Hago todo lo que depende de mí para prepararme para ejercer el papel de esposo. Me amputo a mí mismo, me deshago de lo inconmensurable para reducirme a la medida común. Cada mañana,

despojo toda la impaciencia de mi alma y su esfuerzo sin final; pero es en vano: al instante siguiente, ahí están de nuevo.» Indudablemente, «la ética me habría destrozado», le dice por carta a su amigo Emil Boesen. Kierkegaard concluye que «mi vida espiritual y un papel de esposo son entidades irreconciliables». Regina «me llevaría a ceder a cada uno de sus deseos, a pasar el día entreteniéndola, y tal vez hallaría placer en ello, pero no puedo aceptar que me sea arrebatado mi pensamiento, la idea donde he puesto mi vida y cuya pérdida sería mi muerte espiritual». Palabras que no carecen de presunción. «Tengo mejores cosas que hacer que bromas y chiquilladas», parece decir un espíritu superior que no ve reconciliación posible entre el reino de sus ideas y el mundo de la vida concreta. Convertirse en un «Sr. Cualquiera», a imagen del juez Wilhelm, repugnaba en exceso a un hombre que se veía destinado a lo extraordinario. Un «abismo de incomprensión» lo separa de una joven once años menor que él. Søren había salido a alta mar, «allí donde la profundidad es de 70.000 brazas». ¿Hubiera podido Regina acompañarlo en su insensata exploración del infinito? No la creía capaz, al menos no todavía, repite en *¿Culpable? ¿No culpable?* Ella debía primero «hallar su salvación» en la temporalidad, antes de soportar, como él, semejante carga. Caballeroso miramiento si no hubiera generado tanta crueldad.

Indudablemente, debía mucho a su víctima. Su encuentro fue el detonador de su existencia. Pero su espíritu torturado decidió que para amarla «absolutamente», para celebrar sus nupcias en la eternidad, era preciso consagrarse a Dios, es decir, al Amor mismo. Habría sido imposible para él hallar satisfacción en un contrato con duración determinada. La muerte merodea alrededor de las uniones humanas. La felicidad del juez Wilhelm se nubló al pensar que un día «su matrimonio debe cesar por causa de muerte». Y, además, ¿de

qué se acuerda uno en la eternidad? «Oh, no de haber amado a la más bella de las mujeres, ni vivido una vida feliz con la más amable esposa, sino sólo haber sufrido por la verdad.» En una época adicta a los analgésicos, que nada teme más que el dolor y el desbordamiento, ¿existen hombres que aún piensen así?

La insuficiencia del estadio ético, explica Kierkegaard, estriba en querer encontrar en la norma común la garantía de sus actos. Así, uno se deja llevar por conductas gregarias, en la pendiente natural del hombre, y se olvida de que un individuo es un ser completamente singular. Pero hay momentos de excepción que no encuentran su respuesta en la ley general y exigen la «suspensión teleológica de la ética». Volvamos la mirada a Abraham: con él, el amor se hizo escandaloso y desmedido, un sentimiento que no es ni puede ser «hasta cierto punto» y que desborda todos los marcos.

La vía divina

Por todo ello, el estadio ético es también un estadio de transición. Para Kierkegaard, sólo el estadio religioso, que exige una resignación infinita y que nos introduce en la fe, da finalmente al amor los medios de realizarse en la eternidad. «Lo que se hace por amor no es moral, sino religioso», dirá igualmente Nietzsche. «Para amar a alguien, hay que querer amar bajo el sello del amor divino», leemos en los *Discursos edificantes* de 1843. Pero esta labor está atravesada por tantos sufrimientos y exigencias «que puede aparecer al ser sensible como un inmenso alivio rechazar este vínculo de la eternidad».

Por ello, Abraham fue «el más grande de todos». No es un héroe trágico como Agamenón, que sacrifica a Ifigenia para cumplir con su

deber y conformarse a la moralidad de la ciudad. Abraham está en una relación absoluta con lo absoluto. Al aceptar dar a Dios a su hijo amado en holocausto, transgrede la ley de los hombres que condena el infanticidio. Con fe inquebrantable el patriarca ensilla su asno y se pone lentamente en camino al monte Moriah, según se narra en *Temor y temblor*. Durante el trayecto tuvo fe; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero estaba dispuesto a sacrificarlo si era necesario. Creyó «en virtud del absurdo». Y, porque obedeció a pesar de su desgarro de padre amoroso, Dios le devuelve a Isaac, el hijo prometido. Tal es el sentido de la «repetición» kierkegaardiana: un momento de reapropiación de lo dado, que revela a quien se somete a la experiencia un nuevo sentido de sí mismo, del mundo y del otro.

Siguiendo el ejemplo de Abraham, Søren sacrifica a Regina. Es un pacto loco que el joven sella con Dios, un salto en el absurdo: morir para este mundo sacrificando su único amor. Morir para la vida y renacer eligiendo a Dios como padre. Ser Abraham e Isaac al mismo tiempo: sacrificador y sacrificado. ¿No era él un hijo amado destinado a expiar los pecados de su padre? Regina, está seguro, no se encuentra en condiciones de comprender este sacrificio voluntario. «La desgracia», escribe en *Migajas filosóficas*, «no consiste en que los amantes no puedan unirse, sino en que no pueden comprenderse».

Debía pues arrancarse de «ella» y dejar atrás las alegrías de una felicidad terrena. «La ruptura de mis esponsales fue, si se me permite decirlo, mis esponsales con Dios», concluye en su *Diario íntimo.* Y esta relación con Dios se convirtió en «el amor feliz de vida, en muchos aspectos desgraciada y penosa». Si escoger, como hemos visto, «es la seriedad de la vida», escoger a Dios «es la elección suprema». Es un agrio e instructivo trance, tanto que

Kierkegaard puede decir que «el amor desdichado es la forma más alta del amor».

Nada se pierde

A este nivel superior, lo que estaba perdido recobra otro sentido y otro valor. En *O lo uno o lo otro*, leemos: «No soy un rigorista ético, inspirado en una libertad formalmente abstracta; tan pronto la elección está puesta, todo lo estético retorna, y, como verás, sólo entonces la existencia llega a ser bella, y sólo por este camino puede lograr un hombre salvar su alma y ganar el mundo entero, hacer uso del mundo sin abusar de él». Y explica también cómo el amor es un don de sí: «Sólo aquel que ha perdido todo ha ganado todo». Proclama, citando a Fénelon: «Creo en el amor, que todo lo quita y todo lo da». El amor es siempre alegría, «sobre todo si es todo sacrificio». Supremo desafío para el pensamiento, que se pone en guardia ante «aquello que escapa a su control». En el paroxismo de la pasión, el amor de sí anhela su propia perdición al poner sus miras en otro. En el amor, el egoísmo es hecho prisionero, dice Clímaco. Pero esta clase de amor, como el cristianismo, ¿puede siquiera ser vivido? Si los amantes son «pájaros raros», un cristiano «es aún más raro que Romeo y Julieta».

Kierkegaard admite no haber sido el «caballero de la fe», esa figura ideal del cristiano de *Temor y temblor*, sino el «caballero de la resignación infinita». El caballero de la fe está casado y cumple sus deberes en el respeto de las normas objetivas, pero sabe también «que por encima de esta esfera serpentea una senda solitaria, una senda estrecha y escarpada». Lo que significa que lo religioso no deroga lo ético ni lo estético; al contrario: realiza la síntesis de lo

que ambos tienen de mejor. «El caballero de la fe es un hombre verdaderamente feliz que posee todo lo finito.» Así, amar a la humanidad en general no prohíbe tener pequeñas preferencias. «¡No seamos demasiado espirituales!», advierte Kierkegaard. Todo amor, incluido el religioso, exalta «la alegría y la plenitud que encierra lo sensible». (Y saberlo nos alivia un poco.)

Sobre este punto, *Las obras del amor* resulta muy claro:

> En otros tiempos, cuando se llevaba a la práctica la comprensión de lo cristiano dentro de la vida, se opinaba que el cristianismo tenía algo contra la pasión amorosa; puesto que ésta se funda en un instinto, se opinaba que el cristianismo, que en cuanto espíritu ha sembrado la discordia entre carne y espíritu, odiaba la pasión amorosa en cuanto sensualidad. Sin embargo, esto era un malentendido, una extravagancia de la espiritualidad. Por lo demás, es cosa fácil de demostrar que el cristianismo está muy lejos de querer imprudentemente excitar la sensualidad contra un ser humano mismo [...] y de la misma manera que no ha prohibido a los seres humanos comer y beber, así tampoco se ha llamado a escándalo a propósito de un instinto que el ser humano, desde luego, no se ha dado a sí mismo. [5]

Søren confía a su diario: «Si hubiera tenido fe, no habría dejado a Regina». Y, en *Temor y temblor*, afirma que, «si el tritón pudiera creer, su fe sería quizás capaz de transformarlo en hombre». Espantosa y conmovedora confesión de Kierkegaard, que se ve a sí mismo como un cristiano demasiado imperfecto para tener derecho a la felicidad. Si hubiera tenido verdadera fe, lo habría obtenido todo. «Abraham no perdió a Isaac por la fe, por la fe lo obtuvo.»

Sin embargo, por un momento imaginó poder recuperar a Regina. Lo revela ese sublime pequeño tratado que es *La repetición*, cuyo héroe sopesa reanudar las relaciones con su amada. En plena redacción de la obra, Kierkegaard lee en el periódico el anuncio de su compromiso con Frederik Schlegel, el muchacho al que antiguamente ella había dejado por él. Søren responde a la noticia arrancando cinco páginas de su manuscrito, al que da un brusco

final. El joven que moría en la primera versión resucita en el texto definitivo. «Soy de nuevo yo mismo», clama, como si necesitara ponerse en pie como un boxeador en el ring que ha recibido un derechazo. Quería «unirse a ella en la fe». «Y hela aquí, no muerta, sino bien casada», consigna aturdido.

Regina Olsen se casó con «Fritz» el 3 de noviembre de 1847, un mes después de la aparición de la conmovedora *Las obras del amor*. Libro, de nuevo, dirigido a ella.

Ella es mía, para siempre

En 1849 muere el consejero de Estado Terkel Olsen, padre de Regina. Kierkegaard asiste al funeral el 1 de septiembre y aprovecha la ocasión para retomar contacto con su antigua prometida. El 19 de noviembre de 1849, envía una carta a Schlegel junto con otra para Regina, que debía entregarle su marido si éste consentía. Con atroz descaro, escribe a su «rival»: «En esta vida, ella os pertenece; en la historia estará a mi lado; en la eternidad, evidentemente no puede molestaros que ella me ame también». La misiva le es devuelta sin abrir.

No puede hablar directamente con una Regina a buen resguardo, pero continúa dirigiéndose a ella, obsesivamente, en su diario: «Que yo haya sido cruel, eso es verdad. Que tú hayas sufrido indeciblemente, lo comprendo; que yo haya sufrido más, lo creo, lo sé; sin embargo, estoy dispuesto a pedirte perdón». El 17 de marzo de 1855, Regina y Fritz parten a las Antillas danesas, de las que Schlegel es nombrado gobernador. La salud de Søren se degrada visiblemente. Solo, agotado tras tantos combates —contra la Iglesia, contra el periodismo execrable, contra una Europa donde percibe

nefastas mutaciones, y contra sí mismo—, Kierkegaard se desploma en la calle el 28 de septiembre. Lo hospitalizan y muere el 11 de noviembre de 1855, tras haber rechazado los últimos sacramentos. Tenía cuarenta y dos años. Pero ¿qué es la muerte, escribió, sino «un pequeño alto en el camino por el que uno optó»?

Su testamento se halló en un pequeño armario de palisandro dedicado a Regina, una anécdota que termina de perfilar el retrato de alguien un poco psicópata. «Ella me dijo una vez que agradecería toda su vida quedarse conmigo, aunque tuviera que alojarse en un pequeño armario. Por eso mandé hacer el mueble sin estantes», se registra en su diario el 24 de agosto de 1849. En el interior, guardaba «las cosas que me la recuerdan, que para mí pueden significar un recuerdo de ella». También todas sus obras, de las que Kierkegaard había hecho imprimir dos ejemplares únicos en vitela, «uno para ella y uno para mí», así como una carta dirigida a Regina que sólo debía abrirse después de la muerte del filósofo.

«Es a ella y a mi difunto padre a quienes debe consagrarse la totalidad de mis escritos: a mis dos maestros, la noble sabiduría de un anciano y la dulce sinrazón de una mujer», escribe. «La persona desconocida cuyo nombre será un día conocido, a quien toda mi actividad de escritor está dedicada, es mi antigua prometida, la señora Regina Schlegel.» Y esto: «Fui su prometido y tan obligado sigo por el compromiso como por un matrimonio; es por ello que mi herencia le corresponde, exactamente como si nos hubiéramos casado». Pero Regina es la esposa de otro y la rechazará, pidiendo solamente que le fueran devueltas sus propias cartas a Kierkegaard y algunos efectos personales. Aun así, esta mujer que le sobrevivió cincuenta años confesaría más tarde no haber dejado nunca de sentir ese lazo extraordinario que los unió a ambos más allá de la ruptura.

En su *Diario íntimo*, Søren, tan consciente de su genio como de la importancia de su «amor desdichado» por Regina, anuncia:

> La he amado. Mi existencia exaltará su vida de una manera absoluta. Mi carrera de escritor podría también considerarse como un monumento en su honor y gloria. La arrastro conmigo a la historia. Y a mí, que melancólicamente sólo tenía un deseo, el de hacerla dichosa, no me será negado esto en la historia: allí caminaré a su lado. Como un maestresala la conduzco al triunfo, diciendo: «¡Por favor! ¡Paso para ella, para nuestra querida, nuestra amable y pequeña Regina!».

Y en cuanto a la eternidad, afirma: «Espero que allí nos comprendamos el uno al otro y ella me perdone».

En este mundo, Kierkegaard no supo reconciliar lo cotidiano y lo eterno. Tal vez apuntó demasiado alto. En lo atinente al amor, padeció él mismo «el temor secreto» de confundir el ideal con la realidad. Parece claro, por lo demás, que la constitución psicológica de Kierkegaard saboteaba cualquier posibilidad de disfrutar en paz del momento presente. Presa de un trastorno profundo del humor, habría sido un marido imposible. Por inclasificable, era también «incasable». Hubiera sido necesario ser una santa —lo que él deseaba que Regina llegara a ser— o una muerta, como la Beatriz de Dante —lo que, en cierta manera, hizo de Regina al dejarla, «difunta para mí»—, para colmar sus aspiraciones. Adorno no estaba del todo errado al reprochar a la doctrina de Kierkegaard el exigir al amor comportarse con todos los hombres como si estuvieran muertos. [6]

La ruptura fue quizás «estúpida», dirá Séverin, personaje de *Lo que está perdido*, la bellísima novela kierkegaardiana de Vincent Delecroix. Y sin embargo «ocurre, ocurre que destruimos lo que más amamos». Y al poner su amor en su obra más que en su propia vida, al entregar como pasto esta experiencia interior de una pasión quemada al sol del infinito, Kierkegaard se sacrifica también en

algún modo por aquellos que lo leerán. Sin cesar, exhorta a creer en el amor, «la sustancia de la vida». El amor es algo que siempre vale la pena intentar. Desdichado o feliz, revela al hombre la verdad de su esencia y lo «empuja siempre hacia delante». Nada va más lejos ni más alto que este sentimiento, que cuando es verdadero no conoce límites; la tarea es pues «mantenerse en el amor».

La elección de Kierkegaard, por extraña que parezca, permite meditar sobre un mundo donde los dioses se retiran y crece el apego a los bienes materiales y a todo tipo de inmediateces ilusorias: «La desgracia de nuestro tiempo es haber hecho exclusivamente del tiempo una temporalidad que, en su impaciencia, no quiere oír nada de la eternidad. [...] Pero hacer que lo eterno sea completamente superfluo no podrá nunca tener éxito; pues, cuanto más se imagina uno capaz de prescindir de lo eterno o más se curte en este arte, más se afianza, también, en el fondo, la necesidad única de lo eterno».

Si sondeamos el corazón de un Casanova, terminaremos por topar con ese núcleo duro que es la voluntad de ser amado con la certeza de un «siempre». Demanda que, a la inversa, hay que saber escuchar también en el otro. Regina no la escuchó, de modo que Kierkegaard «hizo el amor solo». La eternidad exige paciencia, algo de lo que Søren fue buen ejemplo. Él, que detestaba a quienes hacen carrera literaria vertiendo su tristeza y su negrura en libros «donde se enseña a la gente a dudar de la vida y a estar asqueados antes de haber vivido, en lugar de enseñarles a vivir», no habría apreciado mucho a los novelistas actuales que sólo saben cebar al público con el relato de sus miserias sexuales. Frente a la desesperanza contemporánea, Søren Kierkegaard muestra vías para existir, caminos del «amor-para-siempre» que corresponde elegir haciendo un acto de libertad.

El tritón se sumerge por última vez en el negro océano dejando tras de sí estelas de sombra: el enigma de los pensamientos de su corazón, el secreto —lo sagrado— de su vida. En *Las obras del amor* leemos: «¿De dónde procede el amor? ¿Dónde tiene su origen y su manantial? ¿Dónde se encuentra ese lugar, su paradero, de donde brota? Sí, este lugar está celado o se encuentra en lo celado. En lo más íntimo de un ser humano existe un lugar; de este lugar brota la vida del amor, porque *delcorazón brota la vida*». [7]

¡Sentid el amor!, grita Kierkegaard. Es el centro mismo de la existencia, que da a la naturaleza humana «una armonía que nunca se borra completamente». ¿Culpable o no culpable? Al dedicarle toda su obra, hizo que Regina fuese inmortal para las generaciones venideras. A su cruel manera, le fue fiel. «A ti, para la eternidad.»

8

Friedrich Nietzsche

El amor a martillazos

> El amor, el único amor, el de *un* ser. He conocido, en ausencia de este amor, los verdaderos cielos vacíos, las flotaciones de todo lo que me disponía a asir sobre el mar Muerto, el desierto de las flores.
>
> ANDRÉ BRETON,
> *El amor loco*, 1937

DON JOSÉ: ¡No amenazo, imploro, suplico! Nuestro pasado, Carmen, lo olvido. ¡Sí, juntos vamos a comenzar otra vida, lejos de aquí, bajo otros cielos!

CARMEN: ¡No! Sé que es la hora, sé que me matarás; pero, viva o muera, ¡no, no, no, no cederé ante ti!

Como se sabe, la orgullosa y seductora cigarrera sucumbe a la cuchillada del hombre que se ha enamorado perdidamente de ella. «¡Libre ha nacido y libre morirá!», pues el amor, según reza la célebre habanera, es un pájaro rebelde a quien nadie puede domar, hijo de la bohemia que jamás conoció ley alguna.

«¡Por fin el amor! ¡El amor que ha vuelto a traducirse al lenguaje de la naturaleza!», [1] exclamación de Friedrich Nietzsche en *El caso Wagner*. El filósofo melómano, que pensaba que la música era la auténtica expresión del mundo, había escuchado por primera vez la ópera de Bizet el 27 de noviembre de 1881 en el teatro Paganini de Génova. Conmovido hasta las lágrimas, asiste repetidamente a las

representaciones. En su panfleto contra Wagner, Nietzsche celebra al francés Bizet y su *Carmen* como una antítesis irónica al dolor, la pesadez y la religiosidad decadente de las composiciones germánicas de su antiguo maestro y ahora enemigo. Una respuesta brillante a los románticos y sus disparates rumiados hasta la asfixia, el antídoto contra el veneno wagneriano y sus bum-bum morales. «¡No el amor de una virgen doncella! ¡Ningún sentimentalismo a lo Senta!», añade en referencia a la heroína de *El holandés errante*. Al contrario: los gritos puros de la pasión brutal y cortante como una hoja de acero, la tragedia «sin moralina», la celebración de un Eros seductor, juguetón, malvado, demoníaco, irresistible como lo han sentido los antiguos. El amor «como un *fatum*, como *fatalidad*, cínico, inocente, cruel». Para el filósofo dionisíaco, la gitana de rosa y abanico simboliza a la vez la libertad inalterable, el inmoralismo alegre, la aceptación voluntaria de un destino y el heroísmo que residen en el fundamento de su propio pensamiento. La *Carmen* de Bizet, adaptada de la novela corta de Mérimée; según Nietzsche, desde Stendhal y su *Del amor*, nada mejor se había escrito sobre la pasión.

Contra la idealización boba del sentimiento, contra la castidad con que la religión aherroja los grandes instintos, contra su apropiación mortífera por parte del cristianismo, Nietzsche proclama el poder del amor. Eros es atropamiento sedicioso, exceso que puede aniquilar, un «demonio furioso», como advertía Sófocles. Ni Dios puede eludirlo: por eso ha inventado un infierno para quien no lo ame. El amor es carnívoro, quiere poseer su objeto, reinar solo y de manera absoluta sobre cuerpo y alma, dominar el corazón de su víctima hasta devorarlo. Sí, el enamorado sueña a veces, como un vampiro, con succionar la sangre que ve celosamente correr a través de la piel translúcida de un escote. Y beberla hasta la última gota para en él

hacer eterno a ese otro que ama y que odia porque se le escapa. «Todo gran amor lleva consigo el cruel pensamiento de matar al objeto del amor, para sustraerlo, de una vez por todas, al sacrílego del cambio: pues, frente al cambio, el amor se horroriza más que frente a la destrucción», se afirma en *Humano, demasiado humano*. En el ensayo que consagra a Nietzsche, Georges Bataille brinda palabras de belleza venenosa: «Mi furor de amar da sobre la muerte como una ventana sobre el patio». [2]

«Podéis detenerme... Soy yo quien la ha matado. ¡Ah, Carmen! ¡Mi Carmen adorada!» Es el último grito de don José, que pone fin a la ópera. Es también el pasaje del libreto que Nietzsche elige transcribir, pues es precisamente ahí «la única concepción del amor digna del filósofo», el espíritu trágico que constituye la esencia misma de la pasión amorosa. Lo repite casi palabra por palabra en *Ecce Homo* al interrogar a las generaciones futuras que lo leerán: «¿Se ha tenido oídos para mi definición del amor? Es la única que resulta digna de un filósofo. El amor —en sus medios, la guerra; en su fondo, el odio mortal entre los sexos».

Y sabemos bien que se requiere un oído fino y atento para recoger el mensaje nietzscheano, susceptible siempre de interpretaciones falaces, habituales sobre todo en el terreno político. Rara vez una obra ha sido tan desfigurada. Exigente, en tensión dialéctica continua, no permite un fácil acceso y se resiste a lecturas parciales o malintencionadas. Sumemos una hermana que al frente de los «Archivos Nietzsche» falsificó sus escritos desde 1894, un «ganso y vengativo antisemita», como el propio filósofo la tildó. A consecuencia de todo ello, la historia no tardará en producir las más grotescas caricaturas nazificantes del pensador de la «voluntad de poder» y el «superhombre». Reseñemos también el contrasentido de ver en él a un defensor del nihilismo cuando era, por el contrario, un

vigía preocupado de alertar a sus contemporáneos de su peligro. El lector de *Zaratustra* debe aceptar una radical inversión del punto de vista para seguir al deconstructor de ídolos en el laberinto de un pensamiento que es casi demasiado luminoso para no resultar cegador, y tan profético de nuestro mundo actual. La moral, Circe de la humanidad, «ha falseado —*moralizado*— de principio a fin todas las cuestiones de la psicología, hasta llegar a ese espantoso sinsentido de que el amor debe ser algo "no egoísta"». Se trata de romper con esa tradición que querría asociar a las pulsiones valores que derivan directamente de prejuicios morales. El filósofo no tiene que decretar si los instintos son buenos o malos: su tarea consiste en ver «más allá del bien y del mal». Nietzsche elabora una psicología concreta que halla su origen en las entrañas del hombre y su experiencia vivida. La «guerra» de la que habla respecto al amor no tiene nada que ver con un combate grosero que opone a dos torturadores, un verdugo preferentemente masculino contra una víctima vengadora más bien femenina. Ni padre con látigo ni arpía con rodillo. La guerra ocurre en lo profundo del ser, en el juego íntimo de las pulsiones que animan todo lo que somos: deseos, actos y pensamientos. «Detrás de tus sentimientos y de tus pensamientos está el cuerpo y tu mismidad en el cuerpo: *terra incognita*.» Esta reflexión que anticipa las intuiciones del psicoanálisis freudiano no estará exenta de vínculos con él. En la noción de que la vida posee una parte irracional se reconoce también la herencia de la metafísica de Schopenhauer, a quien el joven profesor de Basilea frecuenta con asiduidad antes de alejarse definitivamente de él, al preferir la gozosa afirmación de la vida en lugar de su mórbido pesimismo.

La fuente de la sensualidad

En el corazón de la vida se encuentra la relación entre los sexos, que es su expresión más primitiva y más inocente. Sucede que, a través de un largo proceso histórico, la sexualidad, que era celebrada por los griegos a través de su culto a Dioniso y por medio del arte, se convirtió en un pecado para los hombres. Nietzsche analiza en *Aurora* cómo el cristianismo ha logrado hacer de Eros y Afrodita «trasgos infernales y espíritus traidores, gracias a las torturas que logró que surgieran en la conciencia de los creyentes cada vez que se excitaban sexualmente». La civilización europea se ha construido así sobre instintos reprimidos. Esta castración de las pasiones, predicada por los «dinosaurios de la moral», es el acto criminal de quienes no poseen la suficiente fuerza de voluntad para imponer una medida a su deseo o que no logran sublimarlo en deseo de creación o de saber. La demonización de Eros es, en suma, la moral de los «débiles», que transforma sensaciones necesarias en una violencia interior que no puede conducir más que al debilitamiento y a la autodestrucción. «La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma mediante el concepto de "impuro", es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida», leemos en *Ecce Homo*.

De manera opuesta, «fuerte» es aquel que desea acrecentar su «voluntad de poder» —que no es otra cosa que la afirmación en la existencia y ennoblecimiento— liberándose de la mala conciencia que intoxica la natural sexualidad. La voluptuosidad sólo es veneno para los «ajados», «los penitentes con cilicio» que desprecian el cuerpo y «todos los alucinados del trasmundo»; y, por el contrario, es el «vino de los vinos» para aquellos que poseen «la voluntad del

león». Y la espiritualización de esta pulsión, es decir, su asociación con el espíritu, su sublimación —por decirlo en términos freudianos —, es lo que se llama «amor». Por ahí, todo gran amor encuentra su fuente en la sensualidad. Aceptar la «felicidad del jardín de la tierra» es el mejor medio de preservarse de la lubricidad. «Cuando la castidad resulta difícil, entonces es desaconsejable: para que no se convierta en el camino al infierno —es decir, en fango y lascivia del alma—.» Lo más gracioso, se ríe Nietzsche, es que, debido a las censuras e hipocresías de la Iglesia, lo erótico se haya convertido, de manera errada, en el más interesante de los asuntos humanos. Una observación que pudo hacer brotar la sonrisa en más de uno, si consideramos el escaso lugar que los placeres carnales tuvieron en la vida del filósofo dionisíaco. Apenas se le conocen algunas pocas visitas al burdel, donde probablemente contrajo la sífilis que lo condujo a la larga noche de locura de sus últimos diez años y a su muerte el 25 de agosto de 1900. Su hermana, la manipuladora Elizabeth, intentó hacer pasar a su querido «Fritz», en la biografía puramente fantástica que le dedicó en 1935, por un modesto santo, ajeno al «amor vulgar», pero sabemos lo poco fiable que ésta resulta como testigo de su historia. Su obstinación en minimizar el papel del resto de las mujeres de su vida, en apoyo de su tesis de que sólo ella podía legítimamente reclamar el afecto de su hermano, autoriza a los comentaristas a hablar de «apropiación incestuosa». Más allá de la anécdota íntima, la observación nietzscheana sobre el excesivo interés que se presta al goce físico concuerda con la idea expresada en los *Fragmentos póstumos*, ya citada en este libro, según la cual «para dos amantes en el sentido fuerte y completo del término» la satisfacción sexual «no es lo esencial; es sólo y auténticamente un símbolo».

La lucha será cruel

Que sus tanteos eróticos sean escasos no es óbice para que Nietzsche se erija en el «primer psicólogo de lo eterno femenino»; una afirmación que usualmente hace saltar a las feministas, a las que ataca con violencia en sus escritos, tal vez menos por misoginia —de la que no puede quedar absuelto del todo— que por hostilidad a las ideas «progresistas». En 1878, en plena escritura de *Humano, demasiado humano*, su amiga Malwida von Meysenbug, conocida por sus *Memorias de una idealista* y pionera de los movimientos de emancipación del siglo XIX, le aconsejó no publicar la obra. Al menos, Nietzsche tuvo la perspicacia de reconocer que no hay *una* verdad acerca de «la mujer en sí»: ya antes que Lacan, presiente que «Ella» no existe. Sin embargo, subsiste la dificultad de conciliar entre sí sus aforismos sobre lo femenino. Quizás haya que concluir con Jacques Derrida que, en materia de mujeres, «Nietzsche estaba un poco perdido».

En el plano sexual y amoroso, el filósofo mostachudo sostiene la existencia de una profunda discrepancia de enfoque y de vivencia entre hombre y mujer. Se funda en una irremediable desigualdad de partida: el hombre toma posesión, mientras que la mujer se da. Tal es la insobornable ley de los sexos. Pero ese «dar» es un «darse-para» que asegura también a la mujer una parcela de dominio. Se lee en *La gaya ciencia*: «Todas las mujeres son sutiles al exagerar sus debilidades [...] para aparecer como frágiles ornamentos a los que hasta un grano de polvo les hace daño [...]. Así se defienden de los fuertes y del derecho del más fuerte». Así, la fuerza de la mujer reside en la debilidad de su naturaleza. Mediante la seducción, y gracias a su papel primordial de madre, recupera la ventaja. «El

hombre es para la mujer un medio, el fin es siempre el niño», advierte Zaratustra.

Donde Nietzsche se aleja más de su precursor Schopenhauer es en la cuestión de la maternidad. Mientras que este último quería tirar al bebé junto con el agua sucia de la bañera, en este caso el útero de la mujer, Nietzsche emerge como «el pensador del embarazo», en atrevida expresión de Derrida. En toda su obra se celebra el alumbramiento, ya sea en el orden natural femenino, ya sea en el orden espiritual en los seres contemplativos, esas «madres masculinas». Por ahí, la mujer gana en Nietzsche otra dimensión, fundamentalmente positiva: la mujer da la vida. Una y otra son un enigma, y sobre ambas hay «un velo bordado en oro, de hermosas posibilidades, prometedor, resistente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor». Así se expresa en *La gaya ciencia*, concluyendo con esta gran afirmación: «¡Sí, la vida es una mujer!».

Pero el embarazo también hace a la mujer «más suave, expectante, temerosa, presta a la sumisión». Hombre y mujer poseen uno sobre otro un poder de dominación específico que unas veces los enfrenta y otras los une. «Hombre y mujer cambian de lugar, intercambian su máscara al infinito», dice Derrida. Esto es tan cierto que cada sexo proyecta en el otro sus propias cualidades, desvelando el ideal de un amor que es también la fuente de sus desilusiones. Por ahí, Nietzsche llega en *Humano, demasiado humano* a esta, para él, no poco pasmosa conclusión: «Las mujeres tienen el entendimiento, los hombres el ánimo y la pasión». En el fondo, dice, podemos ver que «los hombres buscan al hombre idealizado, y las mujeres a la mujer idealizada». Y, como Dioniso y Apolo se imantan mutuamente para engendrar la tragedia, en la atracción sexual la lucha de las dos identidades es fecunda. Uno y otro, uno por el otro, hombre y mujer enriquecen su yo por una

adición de fuerza y felicidad. «La suerte de los amantes es el mal (el desequilibrio) al que obliga el amor físico. Están condenados inacabablemente a destruir la armonía entre ellos, a luchar en la noche. Al precio de un combate, por las heridas que se hacen, así es como se unen», afirma Bataille.

Lo que Nietzsche estima erróneo en las reivindicaciones del naciente feminismo es el empeño que percibe de querer despojarse de la fuerza que le otorga su debilidad. Al intentar adquirir virtudes masculinas, la mujer merma su capacidad de despertar el deseo y, al mismo tiempo, reduce su influencia benéfica sobre el hombre. Abolir la diferencia de los sexos equivale a impedir la feroz pero fértil guerra entre hombre y mujer. Por duro que sea tener ante los ojos «lo duro, terrible, enigmático, inmoral» de este antagonismo, es imposible liquidarlo, pues, como leemos en *La gaya ciencia*, «el amor, pensando en su totalidad, en su grandeza, en su plenitud, es naturaleza y en cuanto naturaleza algo "inmoral"». En definitiva: «Lo que hacemos por amor ocurre siempre más allá del bien y del mal». El amor es hijo de la bohemia.

La lucha es sin piedad; si no fuera así, ya no sería amor. ¿No seduce acaso más lo que se nos resiste? Si amar es darse, la entrega no debe equivaler al abandono de sí (esto es, la caída). ¿Cuántos muertos ha habido? ¿Cuántos fulminados? ¿Cuántos cuerpos han sido desecados por amor? Aquel que se niega a sí mismo nada tiene que ofrecer, y por tanto nada que tomar. «Pues si ambos renunciaran a sí mismos por amor, de ello surgiría —bien, no sé qué, ¿un espacio vacío quizás?—», se interroga irónicamente en *La gaya ciencia*. Y en *Humano, demasiado humano*: «¿Qué otra cosa es el amor, sino comprender y alegrarse de que el otro viva, actúe y sienta de manera distinta y opuesta a la nuestra? Para que el amor franquee los conflictos mediante la alegría, no debe ni quitarlos ni

negarlos —incluso el amor hacia sí mismo tiene como presupuesto la dualidad (o multiplicidad) inseparable en una misma persona—». Para amar, pues, para combatir y resistir al choque de las fuerzas contrarias, hay que ser un valiente soldado, hay que tener —se dice en *Ecce Homo*— un yo «firmemente asentado en uno mismo, hay que poder sostenerse con entereza sobre las propias piernas; de lo contrario no sería capaz uno de amar en absoluto». En suma, para lograr un «nosotros» hay que primero saber decir «yo». Y se da el caso de que Nietzsche, un día de la primavera italiana, se cruzó por el camino con una criatura que de sí misma decía no conocer más que el «yo». Ella fue su Carmen, su ménade diabólica, su ideal.

Loco por Lou

En 1882, el filósofo, de treinta y ocho años, ha emprendido ya su existencia de fugitivo errabundo. Apartado de su puesto en la Universidad de Basilea debido a su salud deficiente, vivaquea en hoteles modestos y pensiones familiares de Sils-Maria, Niza, Roma o Turín, migrando al ritmo de las estaciones, siempre en busca del clima más apropiado para sus migrañas, su vista frágil y su revoltoso estómago. Mar en invierno, montaña en verano; con preferencia por los lagos y alerces de la Alta Engadina. Con él viaja un abigarrado baúl con etiquetas que testimonian su paso por varios lugares, dos trajes oscuros, manuscritos, libros y frascos de drogas contra todas las torturas que le arruinan el humor. Desde hace meses, sin embargo, experimenta un repunte de fuerzas, como si gozara de una segunda vida. *Aurora* se ha publicado y *La gaya ciencia* está casi terminada. El verano previo ha tenido la intuición del Eterno Retorno y desde entonces se siente como una máquina lista para explotar. Se

encuentra en Génova cuando su camarada, el moralista crítico Paul Rée, y su vieja amiga, Malwida von Meysenbug, le escriben para invitarlo a ir a Roma a descubrir una rara perla venida de Rusia, la llamada Lou. Un «ser extraordinario», le prometen, tal vez incluso con ideas filosóficas similares a las suyas. Nietzsche se divierte y toma buena nota: «Salude usted a esa rusa de mi parte, si ello tiene algún sentido. Estoy ávido de ese tipo de almas. Así que hasta es posible que lo primero que haga sea salir a cazarla, en vista de todo lo que deseo hacer durante los diez próximos años. Casarse es otra cosa muy distinta. Como mucho podría considerar un matrimonio de dos años». Nietzsche tiene un perfil bien definido en mente: busca a un ayudante de campo, un grumete inteligente y formado, capaz de aliviar sus ojos transcribiendo los libros que lo obsesionan. Sin mayores expectativas, se dirige primero a Mesina y sólo luego —ahuyentado por los vientos de Sicilia— se reúne con sus amigos en Roma. *Amor fati.*

El 26 de abril, el Anticristo y Lou de las estepas se encuentran por primera vez bajo la cúpula de la basílica de San Pedro de Roma. «¿Desde qué estrellas hemos venido a caer aquí, uno frente al otro?», [3] desliza Nietzsche a modo de saludo. Frase condenadamente bella. Lou supo apreciarla, pero no era de las que acaban rendidas como una mosca, ni siquiera desde una estrella: el astro era ella. Iniciada en la infancia en Kant y Spinoza, la rusa de inteligencia temible que miraba las cosas más espantosas «como si fueran Navidad», tal y como dirá de ella Freud, de quien será discípula, no tiene nada de presa. Al contrario: es una hechicera.

En San Petersburgo, a los dieciocho años, su nariz respingona desorienta a su tutor de filosofía y teología, el pastor Gillot. Casado y padre de dos hijos, el pobre hombre pierde la cabeza hasta el punto de iniciar los trámites de divorcio y pedirle la mano. Ella declina

brutalmente, afirmando su «profunda aversión» por el matrimonio como por cualquier otra convención. Su magnetismo animal no dejó desde entonces de atraer hacia ella a los más grandes genios de su tiempo. Independiente, autosuficiente, soberana plena, esta seductora de almas les negará su cuerpo y permanecerá virgen hasta pasados los treinta años. El orientalista Friedrich Carl Andreas, con quien contrajo matrimonio a los veintiséis años, nunca la poseyó. Sólo entre los brazos del poeta Rainer Maria Rilke, quince años más joven, conoció Lou finalmente tres años de euforia sexual. No le inquietaba que sufriera o se suicidara por ella, todo cuanto le importaba era su libertad. Nietzsche, para quien la mujer era «el más peligroso de los juegos», había caído sobre una bomba; una musa en serie, una virgen fatal, una mística despojada de toda moral.

Su amigo Paul Rée cayó también en sus redes durante sus paseos romanos bajo el claro de luna, y asimismo su propuesta de matrimonio fue rechazada. Pero Nietzsche todavía no comprende lo que tiene delante. Deslumbrado por este maligno genio rubio de veintiún años, horas después del encuentro confía al desdichado Rée la embarazosa tarea de presentar su propia petición de mano a Lou. No hace falta aclarar que ella dice que no. *Incipit tragedia.* «La tragedia comienza.» Tal era el título premonitorio del último aforismo de *La gaya ciencia*.

Casarse

Nietzsche y el matrimonio: una historia dolorosa. Thomas Mann, en el ensayo sobre el matrimonio que escribió en 1925, compara la institución con una fina pista de hielo, tan fina y traicionera que hay

que tener mucho valor y un deseo loco de bailar para considerarlo una delicia. Sería incluso lo indicado, comenta jocosamente, que un pequeño equipo de la Cruz Roja anduviera cerca durante la precaria fiesta sobre hielo que son las bodas, en previsión de incidentes que requieran primeros auxilios. Así también Nietzsche, en *Humano, demasiado humano*, describe el insidioso peligro que acecha al enamorado con anillo: la costumbre que sigue a la unión conyugal. Porque «todo lo habitual teje a nuestro alrededor una tela de araña que se vuelve cada vez más sólida, y pronto nos damos cuenta de que los hilos se han convertido en ataduras, y que nosotros nos encontramos en medio de ellos como la araña que ha quedado atrapada y termina por alimentarse de su propia sangre». Por eso el espíritu libre odia todas las reglas y todas las costumbres, todo lo duradero y definitivo; por eso torna siempre, con dolor, a arrancarse la red que lo envuelve. El espíritu libre es del todo inapto para una unión que implica promesas eternas.

Para el hombre lanzado a los grandes mares del conocimiento, añade Nietzsche, las mujeres son adversarios demasiado agradables. Quieren dar a su esposo el confort de un cálido y apacible hogar, y terminan así, de buena fe, minando el íntimo impulso heroico del espíritu libre. Sin darse cuenta, actúan como si a un geólogo de excursión le quitasen las piedras del camino para que no tropiece, cuando él ha salido precisamente para tropezar con ellas. Por ahí, es posible que Sócrates encontrase en la insoportable Jantipa a la mujer adecuada: al ofrecerle un hogar poco hospitalario, lo empujó a las calles a realizar su tarea. De este modo lo ayudó a convertirse en el más grande dialéctico de Atenas. Sin embargo, en la hora de la muerte de Sócrates, vino a turbar con sus gemidos «el reposo vespertino del pensador». En general, los espíritus libres, similares a los pájaros proféticos de la Antigüedad, prefieren volar solos.

Abajo, en la tierra, la mayoría de los hombres se dedican a los simulacros. ¿Qué es su matrimonio? «¡Ay, esa pobreza de las almas en pareja! ¡Ay, esa suciedad de las almas en pareja! ¡Ay, ese lamentable deleite!», suspira Zaratustra. «Muchas cortas tonterías —eso es para vosotros el amor—. Y vuestro matrimonio termina muchas cortas tonterías con una larga estupidez.» Las escenas domésticas, las desilusiones, las incomprensiones, las mezquindades de los esposos, todo eso que captura tan bien el dramaturgo sueco August Strindberg en su escandaloso *Casarse*, de 1884. El libro, compuesto de treinta cuentos redactados con alegría feroz, carga violentamente contra la institución. El autor acabó pasando por los tribunales, acusado de ultraje a la religión y de ridiculizar el sacramento. Strindberg reconocía que era lo «más terrible, pero también lo más bello, más divertido y más canalla» que había escrito. En carta fechada el 27 de noviembre de 1888, Nietzsche aplaudió al escritor y su obra, que acababa de leer dos veces y en la cual afirma haber reconocido su «idea personal del amor».

El filósofo desenfunda su martillo: todo es mentira en materia nupcial. «No pudiendo suprimir el amor, la Iglesia ha querido al menos desinfectarlo, y así inventó el matrimonio», dice Baudelaire en *Las flores del mal*. Nietzsche, que admiraba al poeta, hubiera suscrito la idea. Para él, hacer creer que es posible encerrar el amor en una institución y conservarlo caliente toda la vida sólo podía tratarse de una artimaña de la religión cristiana. A despecho de las muchas pruebas en contrario, el cristianismo desarrolla la creencia de que el amor puede ser una pasión duradera. Pero cada vez que se pretende convertir en institución unas pasiones que por naturaleza son inestables y fugitivas «se extiende por el mundo muchísima hipocresía y mentira». Ofuscados por esta creencia, bajo el golpe de un sentimiento que nos muestra las cosas como no son,

«incluso el hombre más astuto compra a su mujer a ciegas», denuncia Zaratustra.

Parejas mal emparejadas, eso es todo lo que Nietzsche ve a su alrededor. Espíritus delicados con zafias, laboriosos con frívolas, tacaños con manirrotas. Una calamidad tanto para el futuro de la especie como para aquel que comete esta enorme metedura de pata. Al frecuentar a alguien más tonto que uno mismo, es fácil entontecerse. Y, para aquellos que no tienen aún la mirada bovina, la depresión está cerca. Tendrán que soportar un rostro que un día no será más que un «trozo de papel sucio», deberán apurar el cáliz amargo de su amor. El matrimonio moderno ha perdido su sentido, afirma Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*: sólo le queda el de abocar el matrimonio y el amor a la perdición. Y luego las crisis llegan, el odio se expande, los niños lo pagan. Deberían prohibir al que se enamora, concluye, tomar una decisión que lo comprometa para toda la vida.

Sin embargo, hay matrimonios buenos, fundados sobre un amor superior que no es ya solamente el de «dos animales que se adivinan recíprocamente». Su verdadero nombre es amistad. Ahí, la confianza absoluta ofrece, «tal como un delicioso enigma, una maravilla con destellos de oro». Ahí, «ese ávido anhelo mutuo de dos personas deja lugar a un deseo y una codicia nuevos, a una sed superior y común de un ideal que está por encima de ellos». Este ideal consiste en crear juntos, en el respeto mutuo, el uno que es más que quienes lo crean, un niño o cualquier otro objetivo común que permita la realización de los individuos. La pasión, el sexo, la fascinación de los primeros días..., todo eso es transitorio. Lo que queda son las palabras que se intercambian, las conversaciones que enriquecen. De modo que la única pregunta que hay que hacerse antes de casarse con alguien será finalmente la siguiente: «¿Crees

poder conversar con esta mujer hasta tu vejez?». Para responderla, todavía hará falta aprender a «amar más allá de vosotros mismos», es decir, con voluntad de ennoblecerse.

El «soltero de Basilea»

Como es sabido, Nietzsche no pasó por el aro matrimonial. Y, sin embargo, antes incluso de encontrar a Lou, en una época en que aún dudaba entre el anonimato de una existencia retirada en el campo y el confort de una vida burguesa, también él pensó, más de una vez, en ceder a la «pequeña mentira engalanada», como la llama Zaratustra. Seguramente con la esperanza de aligerar el peso de su soledad de pensador, y quizás también con el deseo de tranquilizar a su entorno, que lo veía regularmente sumergirse en ideas negras. «Es necesario que se case», había decretado un Wagner que durante la década de 1870 constituyó una figura paterna para el joven profesor de filología que había perdido a su padre a los cuatro años. El propio Nietzsche, en carta de 1874 a la señorita Meysenbug, formula el deseo de encontrar «una buena esposa muy pronto». La maternal Malwida, veintiocho años mayor que él, tenía alma de casamentera y se tomó en serio el comentario. La solución del matrimonio fue adoptada por unanimidad y todos se dedicaron a la búsqueda de la compañera perfecta. Así se lo comunica el barón Von Gersdorff un día que visita la casa de los Wagner. Visiblemente divertido, Nietzsche responde: «¡Qué celestial visión imaginaros a los de Bayreuth, sesionando en asamblea de consejo matrimonial! Os debo respuesta, especialmente cuando se me hace notar que hay muchas mujeres, y me corresponde encontrar la buena. ¿Debo, cual caballero, partir en cruzada a través

del mundo para llegar a esa tierra prometida? ¿O sugieres que las mujeres vengan a desfilar ante mí, para saber cuál es la adecuada?». Fue así como Nietzsche se convirtió en el «soltero» de Basilea.

Candidatas, ciertamente, no le faltaban, si bien su técnica de seducción era harto singular. Tan genial como torpe, Nietzsche tenía la molesta costumbre de asaltar a las jóvenes con una petición de matrimonio después de unas pocas horas de paseo. Así ocurrió en abril de 1876, durante una estancia en Ginebra, con la desafortunada Mathilde Trampedach. La joven pianista de veintitrés años, que no lo vio venir, quedó horrorizada, sobre todo porque tenía el corazón ya comprometido en otra parte. Se casó más tarde con el profesor Hugo von Senger, que era quien los había presentado. «Diez mil veces mejor permanecer siempre solo —ése es ahora mi lema en este asunto—», declara Nietzsche a su amigo Gersdorff, tres días después del rechazo de Mathilde. El orgullo había hablado. Sin embargo, los proyectos no cesaron. Tanto más cuanto que su salud continuaba declinando y un médico de Frankfurt también le prescribió casarse. Cabe notar que Wagner ya había sugerido al doctor que la enfermedad de Nietzsche no tenía otro nombre que el de «onanismo». El filósofo se enteró más tarde de esta «ofensa mortal». El «caso Wagner» se agravó.

En 1877, Nietzsche aún acariciaba el sueño de calzarse las mullidas pantuflas del hombre de vida ordenada. En sus cartas a su hermana, que vela despóticamente por él, pasa incluso revista a las potenciales prometidas. Los modos son displicentes. ¿La señorita B. N.? Tras seis semanas de vida común su inclinación por ella se esfumaría y no podría ni «verla ni oírla». ¿Nathalie Herzen? «Tiene treinta años; habría sido preferible que tuviera doce menos.» Habla de casarse por convención «con una mujer necesariamente rica». El

1 de julio, más decidido que nunca, escribe a Malwida: «Tengo ahora, de aquí al otoño, por encantadora tarea encontrarme una mujer, aunque tuviera que tomarla del arroyo». Pero nada se concreta. Hubo, cierto, una tal Louise Ott, alsaciana de gran belleza, cultivada y musical. Ganó su corazón, pero la joven ya estaba casada y Nietzsche reculó ante la idea de embarcarla en su atormentado destino. Tras eso, le pareció «que alguien le hubiera arrebatado la luz». En *Humano, demasiado humano* se dice que «la mujer perfecta es un tipo humano más elevado que el hombre perfecto». Nietzsche añade también que es «algo mucho más raro». Es entonces cuando conoce a Lou y vislumbra «una perspectiva dorada en el horizonte de la vida futura».

El dragón de su propio tesoro

Si bien Lou rechazó las peticiones de matrimonio de Nietzsche y Rée, tenía otro plan en la cabeza que incluía a ambos pretendientes. Un plan maravilloso, «una auténtica afrenta a las costumbres sociales entonces vigentes». Un *ménage à trois* de tipo intelectual. Un «círculo alegre y serio» a la vez, en un apartamento de dos dormitorios, lleno de libros y flores, con colegas entrando y saliendo. Lou lo soñó, Rée y Nietzsche accedieron. La *santa trinidad* debía establecerse el año siguiente en Viena o en París. En realidad, los dos hombres, que no albergaban deseos de jugar a *Jules y Jim*, no habían perdido la esperanza de conquistar a la muchachilla. Dice Benjamin Constant, citando *El caso Wagner*, que «el amor es el más egoísta de los sentimientos». Sólo porque llevan dos milenios chapoteando en agua bendita, suponen los hombres que el amor debiera ser algo altruista. ¡Bello ardid! Recelemos de los instintos

llamados «desinteresados», suplica el hijo del pastor prusiano. A menudo no son más que la vía torticera para conseguir que el ascendiente sobre otro nos preste un destello de su luz.

No, el amor no tiene nada de filantrópico. Amamos por el bien que nos hace, por el placer que brinda, por el consuelo que aporta el ocuparse de otro; nos damos por la alegría de sentirnos amantes. Ese sentimiento es recíproco, y así ocurre que en el amor la reciprocidad comporta un supremo egoísmo que procura felicidad a dos personas. «Codicia y amor: ¡qué sentimientos tan diversos despiertan en nosotros con cada una de estas palabras! —y sin embargo podría tratarse del mismo impulso al que se le han puesto dos nombres diferentes—.» En el amor sexual es «donde se revela de manera más clara el anhelo de propiedad», leemos en *La gaya ciencia*. El enamorado, en efecto, quiere siempre excluir al mundo entero de su felicidad, y Nietzsche estaba resueltamente decidido a convertirse en «el dragón de su propio tesoro».

Lou, además, le da falsas esperanzas. Le propone salir a solas de excursión al Monte Sacro de San Francisco, mientras su madre, Rée y Malwida se quedan en ascuas a orillas del lago de Orta, donde pasaban sus vacaciones de primavera. «Si besé a Nietzsche en el Monte Sacro, ya no lo sé», dirá juguetonamente años más tarde. Y también: «Monte Sacro, a usted le debo el sueño más maravilloso de mi vida». El 8 de mayo, en Lucerna, el filósofo hinca de nuevo la rodilla. Segunda negativa. Después, parten todos para llevar a cabo una dolorosa peregrinación a Tribschen, esa isla antaño «bienaventurada» donde Nietzsche había vivido sus mejores horas con los Wagner. Hay que imaginárselo justo en este instante, con la ceja tupida, el semblante abatido y el corazón pesado, haciendo círculos en la arena con la punta de su bastón. «Cuando levantó los ojos», cuenta Lou, «su rostro estaba bañado en lágrimas». Es en

ese momento cuando Nietzsche se empeñará en hacer la fotografía de los tres que tanto escandalizará a la buena sociedad. Lou Salomé, látigo en mano, entronizada en una carreta tirada por dos ilustres pensadores uncidos, Rée y Nietzsche. Extravagante símbolo de su sumisión. ¿Fue esa escena el origen de la recomendación, un tanto execrable, de la viejecita de *Así habló Zaratustra*? «¿Te diriges a las mujeres? ¡No olvides el látigo!» Nietzsche, que decretó enteramente la puesta en escena de la famosa foto, nunca precisa a quién debía servir el inquietante instrumento.

El verano asesino

El filósofo siente que el corazón se le sube al cerebro. Con Lou, ya ha perdido dos batallas. Sabe que la exigencia de ser amado es «la mayor de las pretensiones». Pero ¿no es él el gran Nietzsche? ¿Aquel que va a partir la historia en dos? Lou tal vez sea una bomba, pero él es dinamita. Obtiene de ella una especie de premio de consolación: quince días juntos en una casa parroquial, escondida en el bosque alemán de Tautenburgo. Fueron horas ininterrumpidas de intensas conversaciones —«él soporta charlar diez horas al día»— que los llevaron «a aquellos lugares de vértigo a los que alguna vez uno ha llegado trepando solo». Si alguien los hubiera oído —escribe por carta Lou al adversario, Paul Rée—, «habría creído que eran dos diablos conversando». Para Nietzsche ella «tiene la agudeza de un águila y el coraje de un león». A su amigo el compositor Peter Gast le escribe que es «la más inteligente de todas las mujeres», pero el idilio de agosto llega a su fin. Lou debe ir al festival de Bayreuth para la representación del *Parsifal* de Wagner. Tras su partida, nada será como antes. La hermana de Nietzsche, presente también junto

a los wagnerianos, resulta ser la peor adversaria de la rusa. Devorada por los celos, convierte las pequeñas faltas en asuntos de Estado, y hace creer a su hermano que Lou busca seducir a los artistas y que se burla de él abiertamente. Nietzsche escupe fuego y llama al orden a su Carmen, quien lo envía a paseo. La discordia se instala entre ellos. Luego, termina por entender. «Para ella soy algo más bien superfluo. ¡Señal de buen gusto!», escribe descorazonado a su vieja amiga Malwida. En la última carta que envía a Lou, el 23 de noviembre de 1882, no le pide más que una sola cosa a cambio de su renuncia a toda intimidad con ella: «Que nos sintamos unidos allí donde las almas comunes no llegan». Pero ella no se lo promete. Se oye batir un par de alas, pero no son de águila.

Todo lo que le quedaba de Tautenburgo era el *Oración a la vida* que Lou había compuesto y que le había dado antes de dejarlo en el bosque. Dos versos que volvían ahora sin cesar a la mente: «Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, / ¡bien! Aún tienes tu sufrimiento». Al final, será con Rée con quien Lou Salomé viva cinco años. En los círculos culturales, llaman «dama de honor» al joven y «Su Excelencia» a aquella que, dicen, hace salir el sol cuando entra en un cuarto. El apóstol de Dioniso rumia su rencor. Lou ya no es para Nietzsche la potencial «heredera» de su pensamiento, un «alma verdaderamente heroica», su doble femenino, acaso incluso, como algunos sugirieron, la encarnación de su «superhombre». Lou es ahora en la pluma del filósofo «esa monita enjuta, sucia y maloliente, con sus falsos senos —¡una fatalidad!—». Ni águila ni león: le reprocha su «egoísmo de gato», depredador doméstico que no puede amar nada, así como su modo de considerar el conocimiento «como un placer junto a otros placeres». La traidora rusa, confía a Malwida, no era más que «la caricatura de lo que yo

venero como mi ideal y ella sabe que las ofensas peores son las que se hacen contra nuestro ideal». Con todo, la echa de menos.

Arrastrado por su hermana a la ira, el filósofo quiere retar a Rée en duelo. El pensador que rechaza el resentimiento y los afectos reactivos se descubre, víctima, «sucumbiendo a una implacable sed de venganza». «Este conflicto interior me acerca poco a poco a la locura», escribe a su amigo Overbeck. Hasta entonces nunca había odiado a nadie, ni siquiera a Wagner, «cuyas perfidias sobrepasaban con mucho los actos de Lou». Sin hablar de todos los artistas de Bayreuth que le habían creado una reputación de homosexual y se reían de su desventura. Pero es a Lou a quien maldice. ¡Tanta indelicadeza, tan poca gratitud! «Si ciertamente no es lo eterno femenino lo que atrae a esta muchacha, sí quizás lo eterno masculino», se enfurece.

Nietzsche se aísla cada vez más. Prefiere discutir con el cañón de una pistola imaginaria. A duras penas resiste las noches, que pasa como un niño perdido de cuarenta años en su cuartucho. Un «santo extravagante» como él, que había añadido a todas las cargas el peso de un «ascetismo voluntario», sufría como una «pérdida indecible» desistir de la esperanza de haber hallado, en Lou, un ser afín. «Quisiste acariciar a todos los monstruos. El aliento de una respiración caliente, un poco de suave vello en la garra, y ya estabas dispuesto a amarlo y encandilarlo», escribe en *Zaratustra*. Más tarde confesará que, si el encuentro con la señorita Salomé había sido «más grave y trastornador que un siroco», fue también para él, de entre todos, «el más precioso y el más fructífero».

El parto de Nietzsche

Abandonado a sus espantosas migrañas y con el hidrato de cloral como último aliado, trepando por los abismos de su soledad, Nietzsche dio a luz su *Zaratustra*. El genio vital de Lou daba frutos en un vientre de varón. Al rasgar el velo, la mujer perfecta le hizo contemplar una nueva perspectiva sobre el mundo. Había cortado el último cabo de la barquilla de este «aeronauta del espíritu», lanzado hacia las cimas de nieves eternas. Desde allí tuvo al fin la gran rueda del destino de la humanidad en sus manos. «¿Dijisteis alguna vez sí a un solo placer? Oh, amigos míos, entonces dijisteis sí también a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas, entrelazadas, enamoradas.» Había conquistado el amor a la vida, a partir del cual todo es posible. Si amamos la vida «no es por hábito de vivir, sino por hábito de amar». El amor es el centro creador de todas las cosas.

Durante la lucha perdió el pellejo, pero su coraza se hizo más dura. Y, como el alquimista que convierte el plomo en oro, el filósofo poeta transfiguró los escombros del amor en prodigios. Todos los libros que escribió con su sangre fueron victorias sobre sí mismo. ¿Un ejemplo de amor sublimado, como hubiera dicho Freud algo más tarde? Para Stefan Zweig, Nietzsche fue un desierto de soledad. «Oh, soledad, soledad, mi país», salmodia Zaratustra. El hombre dionisíaco es capaz de hacer de cada desierto un país fértil.

9

Martin Heidegger y Hannah Arendt

Los aletazos de Eros

> Un hombre de letras puede tener una amante que escriba libros, pero su esposa debe coser camisas.
>
> DENIS DIDEROT, *Jacques el fatalista*

Martin Heidegger no es un pensador del amor. En las notas de Karl Jaspers sobre el filósofo, encontramos este apunte: «Sin amor. Por eso, poco amable en su estilo». Vamos cuesta arriba, pues. El silencio acerca del amor se diría más problemático si tenemos en cuenta que durante los años de elaboración de su obra fundamental, *Ser y tiempo*, publicada en 1927, Heidegger vivió un intenso idilio amoroso con Hannah Arendt, que era su estudiante en Marburgo. Él mismo, al evocar el período, dirá que fue «el más fecundo» de su vida. A Arendt le confesó que ella había sido la inspiradora de su trabajo, el impulso de su «pensar apasionado». La fascinación por el romance entre la judía apátrida y el pájaro de la Selva Negra, evolucionado hasta una amistad que hubo de vencer el coqueteo de Heidegger con el nazismo, no cambia las cosas. No pretendamos hallar en Heidegger una ontología nueva del sentimiento amoroso que lo coloque junto a un Platón o un Rousseau.

Para quedarnos completamente tranquilos, abramos *Ser y tiempo*: el ser, el *Dasein*, el tiempo, la muerte. Nada de amor. O sí, una mención, una sola, ¡y en una nota al pie de página! Se encuentra en el párrafo 29. No contiene ni siquiera una palabra del autor, sino dos citas. Aquí están. La primera es de Pascal: «Y de ahí viene el que, al hablar de las cosas humanas, en vez de decir que hay que conocerlas antes de amarlas, lo que se ha convertido en proverbio, los santos digan, por el contrario, al hablar de las cosas divinas, que hay que amarlas para conocerlas y que no se entra en la verdad más que por la caridad, de lo que han hecho una de sus más útiles sentencias». La segunda es de san Agustín: «No se entra en la verdad si no es por la caridad». Bien, es un comienzo. Las dos citas señalan la primacía ontológica del amor —esto es, la caridad en el lenguaje de la teología cristiana— en el camino a la verdad. Ampliemos ahora el angular y tomemos en cuenta el conjunto de la obra de Heidegger y Arendt, así como su correspondencia, tanto la que mantuvieron entre ellos como la dirigida a sus cónyuges. Basándonos en este corpus ampliado y precioso de textos, casi nos atreveríamos a afirmar que el amor tiene un lugar central en sus respectivos pensamientos. He aquí las pruebas.

El *Dasein* amoroso

Retornemos a las citas halladas en el libro que revolucionó la filosofía del siglo xx. Las lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928 vuelven a incidir en el mismo tema. Heidegger retoma reflexiones recogidas por Max Scheler, para quien el amor y el odio fundan el conocimiento. También él recurre a Pascal y Agustín para respaldar su tesis. En *Ordo Amoris*, Scheler escribe: «El

hombre, antes que un ser pensante o un ser volitivo, es un ser que ama». Prosigamos. En su intento de superar el concepto de intencionalidad de su maestro Husserl, que describe la relación de un sujeto con un objeto como una relación de conocimiento, Heidegger plantea como tesis central que el *Dasein*, el *ser-ahí*, tiene como modo de existir el *ser-en-el-mundo*. Es decir, lleva original y estructuralmente en sí esta capacidad de trascendencia que lo pone en relación con las cosas y los otros. Más allá de todo conocimiento o de toda constitución de una subjetividad, el ser es siempre y desde ya algo abierto al mundo. «El conocimiento mismo se funda por anticipado en un *ser-ya-junto-al-mundo*», leemos en *Ser y tiempo*. En un breve y brillante ensayo, el filósofo italiano Giorgio Agamben sostiene que, si Heidegger apela a Agustín y a Scheler, esto significa que el amor es para el alemán un modo de apertura más originario que conocimiento. Y, en cierto sentido, es también el problema central de *Ser y tiempo*. Todo esto es aún un poco nebuloso. Sigamos devanando la madeja.

En su curso sobre Nietzsche de 1936, Heidegger elabora una especie de teoría de las pasiones. Define primero éstas, así como los afectos, como «los modos fundamentales en que el hombre hace la prueba de su *Da*, de la apertura y del repliegue del ente en el cual está». Distingue luego el amor y el odio como pasiones frente a los simples afectos. Como tales pasiones, están, dice, siempre presentes en nosotros y atraviesan «todo nuestro ser de manera más original». Lo prueba que podamos decir «alimentar un odio», pero no «alimentar una ira». «Odio u amor no son solamente de más larga duración, sino que sólo ellos aportan una duración y una constancia verdadera en nuestra existencia.» Sólo a la pasión «pertenece el abrazo que va lejos y que se abre». Este abrazo no solamente nos transporta más allá de nosotros mismos, explica Heidegger, sino que

«reúne nuestro ser sobre su propio fundamento». La pasión abre el ser en esta reunión, «de tal modo que la pasión es aquello por lo cual y en lo cual tomamos pie en nosotros mismos y nos hacemos dueños lúcidamente del ente alrededor nuestro y en nosotros». En el amor y en el odio, finalmente, el hombre se apropia de la contingencia a la cual fue inicialmente arrojado, y se revela a sí mismo. Estas dos pasiones son, pues, para el hombre, los dos modos fundamentales de experimentar el ente en su opacidad misma.

En 1953, Hannah Arendt anotará algo similar en su *Diario filosófico*: «Nada nos adhiere tan segura e ineludiblemente al universo vivo como el amor, al que nadie escapa». [1] El amor es la potencia que deja ser lo posible. Dos años antes de publicarse *Ser y tiempo*, el 13 de mayo de 1925, Heidegger escribe a Arendt: «¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión, sólo aquí todo significa: estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. Amo significa *volo, ut sis*, dice san Agustín en un momento: te amo, quiero que seas lo que eres». [2] Todo, o casi todo, está aquí. Ser en el amor es lisa y llanamente experimentar la existencia más radical y descubrir, a dos, que este ser arrojado a la existencia significa también querer la existencia del otro. Y quererlo ardientemente. «Tal como eres por entero, tal como seguirás siendo, así es como te amo», dice Heidegger a su alumna.

El deber de amor

En el amor, al mismo tiempo que nos revelamos a nosotros mismos, nos es dado otro, con su historia, sus posibilidades, su universo. Se

nos ofrece siempre rodeado de misterio: el otro nos es al mismo tiempo cercano y ajeno, pues de lo contrario ya no sería otro. Miramos a nuestro amante, está ahí como una evidencia, casi como una extensión de uno mismo, y sin embargo nos preguntamos qué piensa, qué siente, quién es en el fondo. Pero sea lo que sea esta presencia que no dice todo de sí misma y permanece como algo extraño y distinto de uno mismo, hay siempre un don: otro destino humano. Y, si la presencia del otro irrumpe súbitamente en nuestra vida, «no está en nuestro poder ni a nuestro alcance contener su flujo».

Cuando se escribieron estas cartas, a principios del año 1925, Martin y Hannah eran amantes desde hacía poco. La situación era compleja y dolorosa: su amor es clandestino; él es diecisiete años mayor que ella, está casado y ya tiene dos hijos; y ella es una alumna de apenas dieciocho años. Hannah sentía una legítima preocupación por el futuro de la relación. Para él, al contrario, toda duda era vana; el amor no les dejaba otra opción que «abrirnos el uno al otro y dejar ser lo que es». «Dejar ser el ser», que es la exacta definición de la libertad que Heidegger daría en su *Carta sobre el humanismo*. Al cabo, la única manera de amar sería dejar a cada uno de nosotros ser libremente a su manera. De ahí la cita de san Agustín que acompaña a Arendt durante toda su vida, y que acaso fuera decisiva en la elección del tema de su tesis doctoral, acerca de *El concepto de amor en Agustín*: «Quiero que seas lo que eres». En esa libertad la confianza arraiga, en ella reside la confirmación del amor. «Sólo una fe de esta naturaleza», añade Heidegger, «que en tanto que fe en el otro es amor, capta verdaderamente el *tú*.» Amar es «captar el *tú*» dejándolo ser, sin poseerlo. Entregados a lo que nos supera, no podemos apropiarnos del don que se nos hace, sino sólo acogerlo. «Que el amor *sea*, es

ahí la gozosa carga que la existencia recibe como legado, para que a su vez ella *pueda* ser.» El amor condiciona la existencia. Quizás esta filosofía sea «poco amable», pero el amor tiene un papel en ella.

¿Qué dice Arendt en su *Diario filosófico*? «El amor es en primer lugar el poder de la vida; pertenecemos a lo vivo porque estamos sometidos a este poder. Quien no lo ha sufrido no vive, no pertenece a lo vivo.» Hay una carga, una tarea, una responsabilidad que recae en quien recibe el don y desea vivir el amor sin desfigurarlo. «Nos corresponde crecer a su medida», dice Heidegger. La gratitud que uno siente obligatoriamente por el amado, por cuyo intermedio esta gracia nos es concedida, debe transfigurarse en «lealtad a uno mismo». Escribe el maestro a su pupila: «Un destino humano se entrega a un destino humano, y el servicio del amor puro consiste en mantener despierta esta entrega igual que en el primer día». ¿Es eso, primeramente, ser fieles?

Es fácil imaginar el poder de atracción que una mente como la de Heidegger ejercía sobre la tierna muchacha que era entonces Arendt. En *Las sombras*, autorretrato impregnado de angustia que le entrega, habla de la «inflexible devoción hacia un ser único». Pero era un amor imposible. Si bien no hay duda de que Heidegger la amó y que, al empujarla a ser libre, la ayudó a afirmarse, no es menos cierto que se negó a cambiar el curso de su vida por ella. Tenían ciertamente un mundo propio, pero un mundo limitado a momentos fugitivos. Los instantes en que Arendt era «soberana» eran tipo «de 5 a 7», convenientes para él y desgarradores para ella. Ella quería más, ser suya, vivir a su lado. Él deseaba que ella siguiera siendo su placer egoísta y que siguiese inspirando sus hallazgos filosóficos. Abandonar a su esposa estaba fuera de cuestión. Entonces, Hannah partió. Él quería que Arendt fuese algo

más que una «estrella fugaz», pero no la retuvo, sin perder por ello la esperanza de reconquistarla.

En 1929, Hannah se casó en Berlín con su camarada Günther Stern, a quien había conocido en 1925 en el seminario de Heidegger y de quien no estaba demasiado enamorada. El mismo día de su boda escribió a su antiguo amante con una súplica: «No me olvides». La influencia seguirá ahí y perdurará hasta 1933, año de la ruptura, cuando Heidegger se afilia al Partido Nazi. Cuatro meses después del tristemente célebre «discurso del rectorado» de Heidegger en la Universidad de Friburgo, Hannah huye de Alemania a París, donde dirige la rama francesa del grupo sionista Aliyah. Allí conoce en 1936 a su «gran amor», el filósofo alemán exiliado y viejo espartaquista Heinrich Blücher, quien estaba vinculado al Partido Comunista. Con él embarcará en 1941 rumbo a Estados Unidos, expulsada por la guerra y con veinticinco dólares en el bolsillo, y dejará atrás su «miedo de niña» y a ese «zorro» de Heidegger, quien se ha convertido, a su juicio, en un «potencial asesino» rodeado de su *fan-club* de alumnas y de su terrible esposa.

¡Alma mía!

Un poco como la hermana abusiva de Nietzsche, la esposa de Heidegger parecía destinada a permanecer como una de esas figuras antipáticas y nefastas cuya causa está vista para sentencia. Antisemita notoria, arpía que vigilaba con uñas y dientes los intereses de su voluble gran hombre y de sus dos hijos, a veces se ha querido atribuir a sus convicciones nacionalsocialistas la «gran torpeza» que había llevado a su esposo a aceptar por un tiempo el cargo de rector-*Führer* de la Universidad de Friburgo. La publicación

en 2007 de las cartas del autor de *Ser y tiempo* a su «alma mía» vino a matizar un relato demasiado simplista, hecho a base de renuncia burguesa y Apfelstrudel escrupulosamente cocinados por la bruja del chalet de Todtnauberg. Lo que se aprecia en las cartas [3] es un profundo apego amoroso, más allá de los incontables devaneos que Heidegger tuvo hasta pasados los ochenta con alumnas deslumbradas, pero también con reputadas poetas, princesas o mujeres de mundo, mujeres cada vez más jóvenes, siguiendo el recorrido clásico del don Juan que envejece y nunca se sacia de carne fresca. Si Hannah Arendt fue la pasión de su vida, como él mismo confesó durante su reencuentro en 1949, no fue la única en ceder al encanto del filósofo y a sus apetitos sensuales. Sin embargo, Heidegger volvía siempre a Elfride, su Hera, su punto fijo, su «patria».

Cuando se conocieron en Friburgo en 1915, ella estudiaba economía política y seguía los cursos de filosofía de Martin. Según el guion futuro, el profesor de veintiséis años sedujo a la joven de veintidós. El aspecto de Martin era, sin embargo, bastante contrario al de un gran ario de ojos azules, el ideal de Elfride. Ligeramente más bajo que ella, tiene el cabello negro y rizado, razón por la cual firmaba a menudo sus cartas como «Tu muchacho» o «Tu morenito». Ella era protestante, salida de un medio acomodado; él, católico, hijo del sacristán de la iglesia de un pueblo de Baden y procedente de una familia de campesinos pobres de esa parte de la Alemania profunda. «Caso clásico de unión populacho-elite», comenta Hannah Arendt en carta a Blücher, su segundo marido, al evocar a la pareja maldita.

Desde el comienzo de su relación, Heidegger reviste su deseo con tonos religiosos y anhelo de elevación espiritual. Si el amor no fuera más que «el celo animal, preferiría hoy hundirme en la nada». En

1918, tras una breve salida por las calles de Berlín en el tiempo en que es destinado al servicio meteorológico del ejército, le describe el impensable «ambiente artificial de sexualidad vulgar y refinada» de la Friedrichstrasse, célebre por sus burdeles y prostitutas. Berlín es para él el símbolo de la decadencia, de la corrupción que ha contaminado la capital por completo. Allí «carecen de lo que es sencillo, grande, divino». ¿Son sueños de gran limpieza? En cierto modo: «La guerra no se ha vuelto aún lo bastante espantosa entre nosotros». «Aquí ha perdido el alma», estima con la misma gelidez con que luego permitirá en los años treinta que sus colegas judíos sean apartados de la universidad, empezando por su viejo maestro Husserl, creador de la fenomenología, al que debía casi todo.

Heidegger da a entender que es a Elfride y a él, contra la degradación profana del mundo moderno, a quienes corresponde el deber de crear las condiciones del retorno del Dios que los ha destinado a estar juntos. Se reconforta al pensar que educarán a sus hijos «en una comunidad espiritual», en una «Iglesia invisible». Una «inmensa alegría» lo aplasta contra el suelo, siente «los escalofríos de la eternidad» al cavilar en su tarea, con el concurso de las manos de una Elfride que «disemina rosas por la escarpada senda de la montaña, que conduce a las altas nieves del conocimiento puro y a la más sagrada experiencia para estas dos criaturas guiadas por Dios». Los vuelos místicos fraudulentos, cuando no francamente cursis, no faltan en la pluma del joven suabo. El matrimonio que conciben juntos será desde entonces una «tarea de lo verdaderamente humano» y el hogar construido un nido donde «estos dos habrán de labrarse su felicidad, en la cual espíritu, pureza, bondad estén juntos». Elfride será sobre todo el refugio del gran filósofo: «Me proporcionas calma cuando regreso cansado de la tierra lejana de las grandes preguntas». Silencio y abnegación

maternal, tales son para Heidegger las cualidades propias de la naturaleza femenina que pretende saborear en su esposa. Una vida, en resumidas cuentas, de sacrificio para aquella que debe interrumpir sus estudios, se queda a menudo sola en casa y a cambio recibe el título siempre sospechoso de «santa».

Para Martin, sin embargo, su unión conyugal no tiene nada del «ciego amor burgués». El 9 de septiembre de 1919 escribe a quien ya es su joven esposa:

> Se tiene una comprensión errada del amor, si se cree que madura o que se lo alienta mediante la comunión de temas y de objetos. Así es como aman los burgueses: llevan una vida de familia, viajan juntos y se convencen de poseer el contenido contingente de sus vidas. Se aman y son felices, aun cuando acaso nunca conozcan un auténtico arrebato de amor.

Vivir juntos en una casita o viajar con un cepillo de dientes para los dos: para Heidegger, eso no es amor. Haciendo eso se es feliz un rato, pero no son más que contenidos anecdóticos, paseos en góndola o fotos en el Taj Mahal, señuelos y simulacros siempre renovados, cuando «justamente lo sobrenatural de la vida es que entraña la posibilidad grandiosa de encontrar al otro bajo la forma de una vida en relación y, por unos instantes, conservarlo. [...] Lo absolutamente valioso es haberse encontrado, la duración es indiferente». Aunque añade: «El tiempo y la duración sí desempeñan un rol inestimable en el estadio de la espera y de la esperanza —en el hallarse confiado a la espera de la unión que va a revenir— y en el estadio de un agradecido rememorar, de un alegre retener y sostener del don ofrecido». El amado está ausente, y yo lo sigo amando. El amado me abandonó, y yo mantengo la alegría de ese antiguo amor. Amar es para Heidegger una actividad que se vive como una ola ininterrumpida.

Por lo tanto, ni amor burgués ni «unión de razón». Ambos son denunciados con horror por un Heidegger que, sin embargo, junto a su mujer, «amor necesario», se halla sometido de manera regular a arrebatos amorosos de lo más contingentes. ¿Fueron Martin y Elfride los Sartre y Beauvoir de la Selva Negra? Algo de eso hay. Una cierta liberalidad parece presidir su vida en pareja. Con la publicación de su correspondencia en 2005, el mundo supo, incluso, que Hermann, segundo hijo de Heidegger y su heredero legal, era en realidad hijo biológico del médico Friedel Caesar, amigo de infancia de Elfride. Una situación cuando menos escabrosa que parece que no hizo mella en la ternura paterna de Heidegger por el muchacho, quien hay que reconocer que reaccionó a la confesión de su esposa en 1919 con una asombrosa indulgencia, cuando no admirable grandeza. Es inútil hablar del asunto o hacer análisis, le escribe, «hace tiempo que sé que Friedel te ama, y me pareció mezquino interrogarte al respecto». Heidegger prohíbe a Elfride caer en el patetismo. En lugar de eso, prefiere evocar los hermosos días de su viaje de esponsales a Reichenau, en 1916, antes de reiterar que puede contar con su «confianza comprensiva».

«Lo que en la vida cotidiana permanece lejano se convierte en una cercanía tan absoluta que hace visibles sólo las cosas últimas.» Solamente cuenta «tu esencia —a la que me sé unido por la eternidad—». Una forma de decir que, con el tiempo, se elige entre lo principal y lo secundario. «Veámoslo y démoslo todo con bondad», exhorta. Se despide admitiendo que no siempre entiende «desde qué fuente se me aproxima tu amor de mil caras». Treinta y cinco años después, sorprendido esta vez él mismo en su enésima y flagrante infidelidad, recordará a Elfride su falta, no sin cierto gusto de desquite.

La pareja existencialista teutona

En la época de esta nueva escena de matrimonio, Martin frecuentaba a Marielene Putscher, una historiadora del arte de treinta y cinco años que también había acudido a dejarse atrapar a uno de sus cursos universitarios. La carta del 18 de abril de 1956, en la que se refiere esta relación —dolorosa para Elfride—, recuerda no poco el «pacto de transparencia» sellado en la misma época entre Sartre y Beauvoir. ¿Acaso no reside la confianza en «la disposición a cualquier cosa que pueda ocurrir y que nunca podrá tirar abajo lo antaño destinado de nuestra unión»? Un amor que ha crecido obrando durante décadas de vida en común no puede despedazarse, asegura. «Cuando uno lo sabe todo y puede imaginarlo todo, y conducirlo hacia lo que ha fijado de antemano, entonces no hay lugar posible para la confianza. Confiar es la fuerza de decir sí a lo encubierto y a aquello que dejamos en su ocultamiento, como no dicho.» Y añade, en referencia a los orígenes adulterinos de su hijo: «Así fue, en su momento, mi sí cuando me dijiste lo de Hermann». En tal libertad, los «ocultamientos» pierden razón de ser. El «sí» que Martin dio a Elfride cuando fue ella la que estuvo en falta era la aceptación de una vida íntima independiente bajo condición de reciprocidad, así como una promesa de preservar a toda costa lo construido juntos para inscribir el momento primordial de su amor en la duración.

Como en el caso de Sartre y Beavoir, la pareja gira sobre una vida sentimental y sexual extremadamente cargada y busca siempre imponer su ley a los satélites que se cruzan con su trayectoria. En múltiples ocasiones, vemos a Heidegger incitar a Elfride a crear una especie de «afinidad electiva» con sus amantes. A éstas, les pide respetar la permanencia esencial de su esposa. La propia Elfride

intentó regularmente entrar en contacto con sus rivales más peligrosas. Así, cuando veinte años después Arendt retome el vínculo con su antiguo amante, la reunión del reencuentro tendrá lugar bajo la mirada de la señora Heidegger.

Heidegger no ignora, por lo demás, que en la esfera de semejante libertad «en todo sentido permanece el dolor». También Beauvoir muestra en sus novelas la parte de crueldad inherente a esta clase de arreglos. Ferozmente celosa, Elfride es, de los dos, la que más sufrió. En el fondo, vivía como una tragedia las relaciones de su marido con todas esas aventureras que compartían también a menudo su trabajo. Una de las cartas que nunca le enviará, fechada en junio de 1956, muestra bien toda la «amargura» que Heidegger le reprochó a veces. «Una y otra vez dices o escribes que estás unido a mí, ¿cuál es el vínculo? Amor no es; confianza no es. En otras mujeres esperas encontrar tu "patria" —Ah, Martin, en qué me he convertido— y esta soledad helada.» Y al gran estudioso acerca de los significados del lenguaje le pregunta: «¿Has pensado alguna vez en lo que son las palabras vacías?, ¿las palabras huecas? ¿En qué es lo que les falta a semejantes palabras?».

Uno se estremece al imaginar a Elfride escribir, muchos años después, en el margen de una carta de cumpleaños de su «querido esposo»: «Fragmento de una carta de Martin de 1918, modelo de todas sus cartas de amor a sus numerosas "queridas"». Al punto que casi se la podría suponer secretamente satisfecha del ataque de apoplejía que pone fin, a los ochenta y un años, a la carrera de mujeriego de su marido, retornándolo a su exclusivo redil. Heidegger tenía ese día «cita con una mujer» en Augsburgo. Lo anotó la propia Elfride al reverso de su última carta, antes de añadir: «El colapso que sufrió allí ha traído todo a la luz, desde entonces no volvimos a separarnos». Risible y terrible a la vez, la observación no deja de ser

una genuina prueba de amor. Elfride confió a su nieta —que será quien seleccione y edite sus cartas— que los últimos años pasados con él fueron los más bellos de su vida.

Porque, ciertamente, amor hubo entre ambos, y hasta «amor irreductible», del tipo que permite nacer a uno mismo en la inmediata proximidad de otro. El modo revuelto en que vivieron su «recíproca pertenencia» se explica en parte por la conmoción del alocado tiempo que les fue dado vivir, años en que se empezaba a experimentar con nuevas formas de experimentar el propio deseo. En cierta manera, fueron una típica pareja existencialista, aunque el suyo fuera «un existencialismo provincial, hipócrita y religiosamente destinado», según acertada expresión de los filósofos Alain Badiou y Barbara Cassin, en el prefacio que escribieron para un epistolario que abarca más de cincuenta años.

Errantes de la carne

Entre los cafés de Saint-Germain-des-Prés y el chalet teutón de la Selva Negra hay un evidente y llamativo cambio de decorado. También acusadas diferencias de fondo. Contrariamente a Sartre, el intelectual cosmopolita, Heidegger no se libra nunca por entero de cierta culpabilidad respecto a Elfride. Si bien afirma con frecuencia estar contento de que las cosas estén en claro con ella, expresa a la vez —en carta de 1952— sentirse «abatido y triste» por «mis errores, mis equivocaciones, mi pesada culpa, y por el dolor que no he dejado de causarte». ¿Obligado acto de contrición de alguien para quien nada era más importante que «mantener alejada la devastación de una discordia»? También en este terreno puede haber sido el filósofo algo cobarde. Para excusar sus relaciones,

recurre a Eros. «Los aletazos de este dios me rozan cuando doy un paso esencial en mi pensar y me aventuro por caminos inexplorados.» Se describe habitado por los demonios de lo dionisíaco y del conocimiento, que, en las fases más intensas de su actividad, se tornan uno solo. Heidegger equipara sus impulsos carnales con trampolines hacia verdades ocultas que a él corresponde hacer decibles. No hay deseo, sino deseo del Otro. Y el Otro encarna una verdad velada. Presenta sus aventuras extramatrimoniales, en suma, como un medio de reactivar el proceso de creación que le permite proseguir su tarea. Una «forma preliminar imperfecta», dice en otra parte, necesaria para su pensamiento. Una limpieza de tuberías —juego de palabras sin mala intención— de la máquina reflexiva. Porque con la voluntad «no se llega a nada en este punto»; las verdades advienen forzadas por el simple trabajo. «Si mi existencia carece de pasión, la voz enmudece y la fuente no brota.» Si no hay sexo, no hay *Dasein*. Ante el genio en acción, Elfride no podía más que inclinarse.

No es difícil detectar el travestismo conceptual de un banal deseo de seducir. No es Heidegger el primer creador en dar su arte en prenda de sus excesos, ni el único en querer persuadirse de que una cosa tiene que ver con la otra. Y no deja de ser cierto que las mujeres que atraviesan su vida le sirven, en efecto, de musas, siendo Arendt la más inspiradora de todas y, por lo mismo, la más añorada. También Stendhal y Proust, recuerda Sartre en *El ser y la nada*, han mostrado que el amor no puede reducirse al estricto deseo de poseer a una mujer, sino que apunta a apoderarse, a través de la mujer, del mundo entero. Una ambición de este grado, renovada sin cesar, es lo que empuja a Heidegger a multiplicar las conquistas. Recordemos el paso de san Agustín que se citaba en aquella nota el pie en *Ser y tiempo*: se entra en la verdad por el

amor. Así como don Juan va errando de mujer en mujer en busca de *la* mujer, es decir, de la verdad de la mujer, así también Heidegger va errando de bellas estudiantes de doctorado a más mundanas muchachas en busca de la verdad del ser. Una búsqueda perpetua, no lejos del síntoma de la «histeria masculina» descrito por el psicoanalista Jean-Pierre Winter en *Los errantes de la carne*, que diagnostica en el seductor compulsivo una neurosis que confunde «la inaccesible totalidad con el inaccesible símbolo»; que cree, en suma, tocar el infinito del amor «aumentando la cifra». Notemos que, por lo demás, ni en la vida ni en la obra es Heidegger un platónico. Cualquiera que sea la elevación espiritual que procura el amor, ésta se manifiesta en la efervescencia sexual. No parece inocente, entonces, que prometa una y otra vez a Elfride que le dedicará un libro sobre Platón. Como tampoco parece fortuito que por las mismas fechas envíe a Hannah Arendt, a modo de «antisaludo», algunos versos de la *Antígona* de Sófocles, en los cuales el coro evoca a Eros: «Ningún dios inmortal, ningún hombre de efímera existencia, puede escapar de ti; haces perder la razón al que posees». La satisfacción de la libido relanza la tarea del filósofo; con la obra acabada, vuelve a la esposa, santa. Las amantes son recursos; Elfride, el vaso receptor. «Corresponder completamente a eso y no obstante preservar lo nuestro, seguir su vuelo y aun así regresar bien»: así se trama la paradójica fidelidad del infiel.

La monarquía bicéfala

También Hannah Arendt reflexionó durante 1950 acerca de la espinosa cuestión de la fidelidad. Todo la conducía a ello. Por primera vez desde su partida en 1941 a Estados Unidos, vuelve a

Europa y se reencuentra con Heidegger, que pone cara, dice ella, de «perro compungido, con el rabo entre las piernas». Para ella, es la ocasión de recordar su antigua pasión y la inseguridad afectiva en que la sumió. Su propio matrimonio acababa de sufrir una crisis: Hannah había descubierto la relación de Heinrich Blücher con la escritora Rose Feitelson, joven judía de ascendencia rusa, vivaracha y sensual, que pertenecía a su círculo de amistades, la «tribu» de los exiliados. Pese a su «terrible susceptibilidad», Arendt terminó por comprender. Habían convenido que no habría más secretos entre ellos. Inventaron una especie de «monarquía bicéfala», satirizada por el escritor Randall Jarrell en 1954 en su comedia *Cuadros de una institución*. Una convivencia sin relaciones de dominación, cada uno al cuidado del bienestar y de la individualidad del otro. Compartían puntos de vista «hacia las grandes cosas de la vida», se profesaban mutua admiración y no salían del rol de «*philosopher-citizens*» ni en sus debates domésticos. El crítico literario Alfred Kazin recuerda, en sus memorias *Un paseante en Nueva York*, «la excitación conyugal por algún descubrimiento filosófico inesperado. Discutían incluso cuando estaban de acuerdo, en el más apasionado coloquio que yo haya visto entre un hombre y una mujer que viven juntos». Con buen motivo dedicó Hannah a Heinrich *Los orígenes del totalitarismo*, que llamaba «nuestro libro», su «hijo del espíritu». No se trataba, con todo, de una mera amistad intelectual. Y es que, leemos en el *Diario filosófico*, «ninguna amistad puede soportar lo que un matrimonio exige. El amor puede soportarlo si se aniquila el matrimonio como institución por libre decisión de dos seres humanos».

Al parecer, Hannah había superado los celos. Al igual que Heinrich, que la animaba a restablecer contacto con su antiguo profesor de Marburgo. Ella le contó todas sus conversaciones con

Heidegger, durante las cuales a menudo pensaba en él. La ira redoblada de Elfride preocupa a Arendt. Heinrich la tranquiliza: «Déjalos estar celosos de que aquí, en casa, te espera tu nada celoso marido, que, por el contrario, te ama verdaderamente a su manera». «Sí, mi amor», respondía ella,

> nuestros corazones han crecido el uno hacia el otro y juntos avanzamos. Este acuerdo no será perturbado, aunque la vida siga su curso. Esos locos que se imaginan que son fieles si renuncian a toda vida activa y se encadenan mutuamente el uno al otro para formar un gran Uno exclusivo no sólo no tienen vida en común, sino generalmente no tienen vida en absoluto. Si no fuera arriesgado, habría que decirle un día al mundo qué es realmente un matrimonio.

La traición que Hannah Arendt más temía no era el adulterio, sino el abandono, la negación del amor que los había unido en su exilio en París en 1936 y que había sido su refugio, sus cuatro paredes, en tiempos sombríos. Por ello, cuando su «hogar portátil» tardaba en escribirle, mientras ella recorría el mundo para explicar las raíces de la banalidad del mal, la mujer segura y aplomada que se mostraba en público se hacía en privado tan vulnerable como antaño. En una carta de 1950, ella le escribe que no podía «rodar cuesta abajo por el mundo como una rueda que se hubiera desprendido del coche, sin ningún vínculo con mi hogar, sin nada ni nadie con quien contar». Fiel imán, ya que no amante fiel, Blücher aquietaba a su «Kantiana»: «Tu casa está aquí y te espera. Y no se toca ninguna *sonata fantasma*». [4]

El delito de infidelidad

En su *Diario filosófico*, que le servía como laboratorio, Arendt extrae conclusiones de los diferentes episodios recientes de su vida. Así,

distingue entre «la infidelidad inocente», que radica más bien «en la continuación de la vida y de la vitalidad», y el «gran delito de infidelidad», en el que «se asesina lo que ha sido verdadero, se elimina de nuevo lo que uno mismo ha traído al mundo». Supone una «verdadera aniquilación» que perfora el corazón del engañado, porque «somos dueños de nuestro pasado en la fidelidad y sólo en ella: su permanencia depende de nosotros, como depende de nosotros», dice Arendt, «que haya verdad en el mundo». Si la posibilidad de la verdad y del «haber sido verdadero» no existiera, la fidelidad no sería más que una tonta «terquedad». Y a la inversa: si la fidelidad no existiera, la verdad tampoco existiría, no tendría permanencia y carecería de esencia. Debido a este vínculo entre fidelidad y verdad hay que eliminar del concepto de fidelidad «toda terquedad». No cabe forzar una fidelidad más de lo que se puede exigir que algo sea verdadero si no lo es y nunca lo ha sido. Responder con celos a la «infidelidad tal y como se entiende habitualmente» equivale a pervertir la fidelidad. Es una voluntad enfermiza de petrificar las cosas, de «eliminar la vitalidad del mundo», que se convierte en «rabia por el hecho de que la vida continúe en otra parte y en otros». Para Arendt la infidelidad más grave, el único pecado real, ya que «disuelve la verdad, la verdad que ha sido», es el olvido. «Solamente el olvido.»

Hannah Arendt era consciente de que «las grandes pasiones son raras como las obras maestras», según frase de Balzac que había hecho suya. Tal vez por ello, a pesar del horror que le inspiró la adhesión de Martin Heidegger al Partido Nazi, eligió preservar su relación durante toda su vida. Más que de perdón —que ignoramos si tuvo realmente lugar— sería más justo hablar de una voluntad de no renegar de lo que había sido vivido, «el acontecimiento» del amor. En el borrador de una dedicatoria apuntada en una hoja

suelta, en 1960, y que no llegó a enviarle, le confesaba que él fue el hombre, el confidente, al que «me mantuve fiel y no me mantuve, ambas cosas con amor». Hannah Arendt y Martin Heidegger: su historia no fue, cierto, la de un amor fiel, sino la historia de la fidelidad al amor.

10

Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir

El amor en libertad

> El animal arrebata el látigo al amo y se azota a sí mismo para convertirse en amo sin saber que eso es sólo una ilusión, provocada por un nuevo nudo en el látigo del amo.
>
> FRANZKAFKA, «Aforismo n.° 29», *Aforismos*

Parecían haber hallado la salida a miles de años de laberinto. La solución a los portazos, a las patéticas mentiras, a los divorcios atroces, a la vida en zapatillas que destruye lentamente la luz nacarada de los primeros besos. En los años treinta del siglo pasado, dos cerebritos del barrio parisino de Saint-Germain-des-Prés habrían acertado a conjurar el maleficio inmemorial del amor. La transparencia, hecha posible al fin. La trampa de los celos, al fin desactivada. El sufrimiento, vencido. Un vínculo amoroso intenso, absoluto, y sin embargo no excluyente. El mito de los amantes del Café de Flore, [1] la comedia olímpica que Beauvoir interpretará hasta el final, como una memorialista fascinada por su propia leyenda.

La realidad no fue tan gloriosa. Se sabe desde que la ropa de cama de la pareja existencialista comenzó a ser examinada con lupa

por toda clase de interventores que, de buena o mala fe, sacaron a la luz correspondencia privada y lances escabrosos. Por lo demás, ¿fue amor esa asociación de dos gélidos depredadores? «Una impostura que engañó a muchos», parece el dictamen en boga. Desde que Mayo del 68 se convirtiera en conveniente chivo expiatorio de ciertas veleidades reaccionarias de pacotilla, se abrió la causa contra el experimento libertario de Sartre y Beauvoir. El proceso no ha hecho más que empezar.

¿Impostores o superiores?

Tal vez los Eloísa y Abelardo del existencialismo mintieron tanto sobre su vida amorosa como sobre las granjas colectivas soviéticas. Disimularon su fracaso, disfrazando con nariz postiza de subversivos una situación casi marital bastante banal. ¿Qué hay de los «amores contingentes» que consentían su «amor necesario»? No por mutuos y ritualizados los cuernos dejan de ser una institución sólidamente burguesa, dice el moralista con sarcasmo. Dejemos hablar a la novelista Doris Lessing, frecuentemente comparada con Beauvoir, en una entrevista que dio poco antes de recibir el Premio Nobel de 2007: «Nunca me convenció ese modelo de pareja ideal Sartre-Beauvoir, enseguida pensé que era falsa. Sartre se portó como todos los hombres siempre se han portado. Y Beauvoir, como todas las mujeres». El eterno ten con ten del mujeriego y la máquina de sufrir, que, incluso para una feminista inglesa, se diría que es la última palabra concebible de la relación hombre-mujer.

Se pone hoy tanto tesón en negar la originalidad de la unión de Sartre y Beauvoir como ayer ponían algunas feministas en pintarlos cándidamente como amantes milagrosamente preservados de la

erosión cotidiana. «Una pareja de palabras e intercambio de ideas», eso fueron ante todo, como confesó de grado Beauvoir a una joven grupi que un día se interesó por la naturaleza de su relación con Sartre. Cierto: muy pronto, su amor se volvió puramente cerebral. Una terca fidelidad que no hubiera sido posible sin inmensa ternura, por supuesto. El sexo, la fiebre, la obsesión, las lágrimas, eso era con los otros. La morena Dolores, el guapo Nelson, el pequeño Bost, las «hermanas cosacas» Olga y Wanda, la joven Bourdin, Lena Zonina, la intérprete rusa que obsesionó a Sartre durante dos años y otros *mille et tre*, como dice el don Juan de Mozart y Da Ponte. Vidas en escombros por todos lados y escenas de horror. Bianca Lamblin encinta, convocando a los dos literatos para prohibirles utilizar su vida en una de «sus sucias novelas». No, no quedaron superados los tormentos de los celos, el esqueleto de los amantes en el armario, la sórdida pasión: se trasladaron a otros, multiplicados. El amor siguió siendo después de Sartre y Beauvoir lo que siempre había sido: un doloroso problema.

La pareja como ciudadela

¿Fue, en resumidas cuentas, la saga de los amores de Sartre y Beauvoir un vodevil ordinario? ¿Un arreglo tibio, abusivamente adornado con las galas del anticonformismo? Es cómico y cómodo pensarlo, a la vez que muy simple. Hacerlo sería olvidar los libros. Olvidar los análisis perturbadores de *El ser y la nada*, ignorar también las novelas de Beauvoir, que dicen más sobre la crueldad intrínseca de su pacto de amor que la estampa oficial o las indagaciones de los biógrafos. Pocos filósofos llegaron tan lejos como estos dos en la comprensión íntima del amor, género que, a la

postre, poco tiene que ver con el simple deseo de dominación sexual o psíquica. Hay que haber sufrido encarnizadamente para penetrar hasta tal punto en el mecanismo de las fuerzas tectónicas del amor. Arriesguemos una hipótesis: la sociedad Sartre-Beauvoir no es una pareja de amantes, ni un acuerdo comercial entre dos grandes «marcas» intelectuales. Es un fortín erigido contra la tortura del amor, cuyos refinamientos conocían demasiado bien. Una «ciudadela interior», según la expresión del emperador estoico Marco Aurelio. Una ciudadela para dos levantada contra los abismos donde la vida pasional puede hacernos caer.

La hora de la elección

Su encuentro fue todo menos un flechazo. Hija sin dote de un padre autoritario que la veía como una literata sin remedio, la señorita de Beauvoir estaba a la sazón enamorada de René Maheu, un pequeño macho muy sexual «con gran sonrisa de perro astuto» que se enorgullecía de no poder seguir amando a las mujeres una vez que las había poseído. Fue él quien le puso el famoso apodo de «Castor». [2] Sartre la llamaba entonces «la Valquiria», en referencia tanto a su carácter de virgen guerrera como a su alta estatura. Él no alcanzaba el metro sesenta. Ella no está embelesada. De hecho, lo encuentra francamente feo. Sin embargo, tras obtener plaza de profesora de filosofía a los veintiún años, lo elige frente al muchacho que le hace ponerse pálida. «Sartre respondía exactamente al deseo de mis quince años: era ese doble en quien yo encontraba, llevadas a la incandescencia, todas mis manías.» Así lo recordará la mujer madura en sus *Memorias de una joven formal*. [3] «Cuando nos separamos a principios de agosto, yo sabía que nunca más saldría

de mi vida.» Pero en aquel momento todo parece más confuso en la mente de la joven.

«Necesito a Sartre, y a Maheu lo amo. Amo lo que Sartre me aporta —lo que Maheu es—.» No eran arrebatos carnales, admite, lo que sentía por Sartre: «era la felicidad». Era, sobre todo, la primera vez en su vida que la joven superdotada se sentía intelectualmente dominada por alguien. «Más tarde sólo algunos locos me inspiraron una humildad análoga, los que descubrían en un pétalo de rosa un laberinto de intrigas tenebrosas.» Esta conmovedora frase de la joven Beauvoir ilustra la emoción que fija la elección que dura toda una vida. Contra la pasión, la admiración serena. Contra la inclinación de la piel, el mejor entrenador intelectual. Esto no es amor, dirán algunos. Amor no es necesitar lo que el otro aporta, es amar lo que es. Precisamente eso es el amor, responderán otros: esa humildad maravillada ante lo que por primera vez te supera.

El pacto

Y, desde el principio, se firma el famoso pacto de libertad sexual y sentimental que tanto escandalizó a los suscriptores de *Le Figaro* de los años cincuenta. Dice Beauvoir: «Entre nosotros, me explicaba, había un amor necesario y convenía que tuviéramos amores contingentes». El hallazgo es de Sartre, por supuesto. Un «gran hombre» debe mantenerse libre, escribe en los *Diarios de guerra*, donde expone sus opiniones masculinas sobre la cuestión. Situación tanto más burlesca cuanto por aquel entonces, por propia confesión de un Sartre de físico poco apolíneo, le costaba un trabajo enorme vencer las reticencias de unas jóvenes a quienes declaraba sin tardanza que no debían imaginar que fuera a renunciar a su libertad

por ellas. Pero un día pasó algo distinto. «Me vi atrapado en el juego. El Castor aceptó esta libertad y la conservó. Fui bastante tonto como para que me afectara.»

Evita caer en el remolino doméstico. Lo que no deja de tener su gracia, viniendo de una celebridad filosófica que tras la guerra, antes que cohabitar con cualquier otra mujer, vuelve a vivir entre los mantelillos de encaje de su madre. No ceder sobre todo en su deseo, multiplicar las exploraciones sensuales, incluso apasionadas, pero siempre volver a «la única». Tensar el elástico para ver hasta dónde puede estirarse y soltarlo de golpe para sentirse proyectados el uno hacia el otro, según imagen de Beauvoir. Una unión electiva y numerosos satélites gravitando ocasionalmente alrededor de ella: así está decidido desde el principio, eso sería su amor. Sí, ¿pero los celos? Impensables, a condición de decírselo todo, asegura el joven Sartre. Ninguno se sentirá así expulsado de la vida del otro, ni sufrirá más allá de lo soportable. Extraña esta obstinada creencia en el poder de la transparencia. ¿Una ofensa confesada dejaría inmediatamente de ser tal? ¿No se percibe ahí un resabio del sacramento cristiano de la confesión? Algo de la moral burguesa también. Seguir siendo honesto incluso en la transgresión; no mentir, permanecer por encima de toda sospecha. Un inédito combinado ético, a medio camino entre la ingenuidad absoluta y el cinismo completo.

Obsesión por lo pasional

Este «pacto» que también puede verse, se ha dicho, como una salvaguarda probada contra el tormento amoroso. ¿Acaso no son amores muertos, disecados, convertidos en el fondo en simples

amistades clementes, los que pueden sobrevivir a la transparencia? Formar un «nosotros», almacenar esa certeza, inalterable como una momia, mientras se coquetea aquí y allí, hasta que el fracaso de los amores vividos te hace volver al lugar seguro. Estamos lejos de la experiencia del amor descrita por André Breton: «Exponerse sin defensas a la mirada fulminante del dios».

La obsesión pasional parece haber sido experiencia temprana del joven Sartre. Tras suspender en su primer intento de lograr plaza de profesor en 1928, los padres de su prometida de entonces rompen el proyecto de matrimonio. ¡Nada de incapaces en la familia! Ya poco inclinado a la fidelidad, cortejaba a escondidas de su amada a una tal Simone Jollivet, encantadora cortesana que lo tenía obnubilado. Años después, el filósofo hará a este respecto una singular confidencia: que fue con esta última con quien había experimentado «la más desagradable emoción» que jamás se hubiera apoderado de él y «que se describe a menudo, creo, bajo el nombre de celos». Una emoción que consintió aquel día en nombrar a regañadientes y que no deseaba vivir nunca más. En todo caso no así, y nunca con Beauvoir.

Es un hecho notable que las relaciones paralelas de Simone —ya fueran sus escapadas sexuales de esquí con el joven Jacques-Laurent Bost o el intenso amor con su «marido rubio» Nelson Algren — no parecen haber despertado jamás sentimientos dolorosos o siquiera equívocos en Sartre. Lo contrario no fue cierto. A los treinta y tres años, el sexo es un caso cerrado entre ellos. Ante su amante Algren, ella describe a Sartre como un hombre «cálido y vivo en todo excepto en la cama», añadiendo que poco a poco les «pareció inútil e incluso indecente continuar acostándose juntos». Sin embargo, los celos crucificantes sobrevivieron al sexo, a la manera de un miembro fantasma. Dolores Vanetti los suscita violentamente, al igual que

Lena Zonina, el gran amor ruso de Sartre, la «Señora Z» a quien Sartre dedica *Las palabras* y que le inspiró no menos de seiscientas cartas todavía inaccesibles al público. A menudo le pareció a Beauvoir que su existencia entera reposaba sobre una enorme mentira. Muy a menudo, para ser francos.

Decírselo todo

«No compartirlo todo habría sido la peor traición, la única posible», asegura el personaje de Françoise, trasunto de Beauvoir en *La invitada*, la novela que lanzará la escandalosa leyenda de la pareja en 1943. La transparencia: una disciplina peligrosa y ciertamente no al alcance de cualquiera. Buena prueba es este libro, empapado de whisky y delirio refrenado. Está dedicado a Olga Kosakievicz, que inspiró la trama. La joven rusa, alumna de Beauvoir, poseía una energía narcisista y un egoísmo inoxidable que fascinaron a Sartre durante dos años sin que jamás lograra poseerla. «La puse tan alto que, por primera vez en mi vida, me sentí humilde y desarmado ante alguien», escribirá más adelante, confesando también que gracias a este dolor pudo penetrar en un «mundo más negro pero menos insípido».

Reveladora y un poco terrible también resulta la «carta al Castor» de Sartre, y que viene a confirmar el rechazo a la fascinación amorosa contra la que había construido su amor-refugio. Estaba esperando a la hermana de Olga, Wanda, con quien acaba de iniciar una relación que resultará, por cierto, duradera. Como ella no daba señales aún, para matar el rato, le escribe a Beauvoir su irritación:

> Desde el asunto de Olga, a todo lo que pueda tener la más ligera semejanza con lo apasionado, aunque sea un poco de nerviosismo, le retuerzo el cuello al

> instante, por una especie de miedo, sólidamente anclado. He contracristalizado, no sólo respecto a Olga, sino al mundo entero.

Matar toda potencial cristalización. Matar la vida para sobrevivir mejor, y acometer una obra que en mayor medida que muchas otras dirá la cruel verdad del amor. Sí, pero la destinataria de este tipo de cartas, ¿qué pensaba exactamente?

Podemos hacernos una idea leyendo las últimas páginas de *La invitada*, relato que concluye con el sórdido asesinato de Olga. La intrusa cosaca, el oscuro objeto del deseo sartriano, es liquidada en el *ersatz* novelesco de Beauvoir. Cansada de interpretar el papel de divinidad que bendice una obsesión amorosa que esta vez la desborda, hastiada del rol de carabina que se le adjudica, Françoise-Simone abre una noche el gas en la habitación de su rival mientras ésta duerme. Beauvoir no ignoraba por tanto la ferocidad de este tipo de triángulo amoroso. Llama la atención que sus novelas sean confesiones de sentimientos disimulados en público. «Cada conciencia persigue la muerte del otro»: la inquietante cita de Hegel que elige como epígrafe de la novela dice a este respecto más que muchas páginas de sus *Memorias*.

Entonces, ¿por qué insistir en la transparencia a ultranza, si resulta tan dolorosa? Para liberarse de los pliegues, del pudor, de toda esa «vegetación subterránea y vergonzosa» engendrada por la vida íntima, leemos en la pluma de Beauvoir en *La invitada*. En el amor, como en el resto de las cosas, el mal reside en el secreto. Notemos hasta qué punto estamos aquí en las antípodas de la tradición amorosa occidental tal como se ejemplifica en la *Vita Nova* de Dante, perla del amor cortés del siglo XIII. El amor está allí vinculado a una iniciación secreta: el amante debe disimular de continuo, con señuelos, el verdadero objeto de su ímpetu, sirviéndose de otras damas que usa de pantalla. Secreto,

retraimiento, pudor: blasones de nobleza que las nuevas coordenadas del siglo xx sartriano convierten en vicio.

Sentirse plenamente legitimado, disculpado, por la mirada de otro, hasta en los rincones menos relucientes de la conducta y del pensamiento. Una vez más percibimos en Sartre y Beauvoir una insólita mezcla de extrema disipación de costumbres e implacable rigorismo moral. Curioso cruce también entre una suerte de comunión edénica de las almas y una forma de ascesis revolucionaria. Encontramos su eco muchos años más tarde en el viejo Sartre, convertido en el tótem casi ciego y cada vez más cuestionado de la izquierda intelectual. «Estaba comprometido en una forma de existencia radiante y un poco tórrida, sin vida interior y sin secretos», dirá al joven sartriano Michel Contat en 1975.

¿Laclos, Stalin o Fourier?

A menudo se ha evocado *Las amistades peligrosas* a propósito de las relaciones entre Sartre y Beauvoir. Ese goce que pasaba por el relato epistolar que se ofrecen mutuamente de sus aventuras sexuales con otros *partenaires*. Ese placer que sentían en humillar a los débiles, en grabar a fuego en otras conciencias la supuesta primacía de su propia relación. Sin embargo, la pareja existencialista estaba bastante lejos del aristocratismo del Gran Siglo, y mucho más cerca del voluntarismo de plan quinquenal.

De la liberación sexual *à la* Sartre se podría, en el fondo, decir lo mismo que decía él del ateísmo: que es «una empresa cruel y de largo aliento». Se trataba de forjar el hombre nuevo, eviscerado de celos y pudor, como el realismo socialista pretendió también formar uno despojado del instinto de apropiación. Tomarse a sí mismo como

cobaya de este desarraigo sobrehumano. Servirse, sobre todo, de los otros para testar el experimento, y no retroceder ante la mala fe requerida para pretender que es un éxito rotundo. Así en el amor como en la política, Sartre y su compañera de-verdad-y-de-mentira fueron hijos del siglo totalitario.

Señalemos, sin embargo, que Marx y Engels, autores del *Manifiesto comunista*, nunca hicieron de la monogamia un estigma burgués, el desolador resurgimiento de una época pasada, ni de su superación un objetivo revolucionario. En *El origen de la familia,la propiedad privada y el Estado*, Engels hace incluso del exclusivismo amoroso una forma superior del comercio sexual y del matrimonio el progreso moral más considerable realizado por los tiempos modernos. Cuando la propiedad privada sea abolida, escribe el camarada de Marx, lejos de desaparecer, la monogamia será más bien por primera vez realizada, gracias a la plena igualdad de los sexos.

¿Debemos entonces volvernos hacia el radicalismo libertario de un Charles Fourier para hallar la fuente del amor libre sartriano? Sabemos en efecto que el creador de los falansterios fue también autor de *El nuevo mundo amoroso*, una fantasía filosófica que defendía una poligamia sin complejos y que permaneció inédita hasta 1967, ya que sus discípulos ocultaron la obra para no exponer a su maestro al ataque de los biempensantes. El utopista francés del ochocientos se entregaba en ella a un asalto en toda regla contra el matrimonio. «El amor no tiene en la civilización una ejecutoria franca y honorable», escribía Fourier. «Se ha querido situar el honor en el amor exclusivo; la experiencia enseña lo contrario, a saber, que la civilización no produce en el mundo galante más que hombres tiranos e incautos so capa de cortesía y finura, y mujeres abyectas y pérfidas so capa de pudor y sinceridad.» Siendo los amores plurales

practicados en secreto por todos, estando la infidelidad extendida por toda la sociedad, ¿por qué continuar haciendo de ello un crimen, una debilidad culpable? «Repugnante civilización» que no ha sabido extraer del amor, «la más bella de las pasiones», más que «el más ínfimo de los vínculos, el vínculo forzado, el de la pareja». Así Fourier proponía una insurrección entera del género humano contra toda legislación que exigiera de él esta «fidelidad amorosa perpetua cuya ley impone el matrimonio».

Sin embargo, no hay relación entre la sociedad de abundancia sexual pregonada por Fourier y una desenfrenada aglomeración copulativa, especie de orgía social generalizada. Así, imaginaba un complejo y metódico sistema de «amores pivotales» que permitía a una pareja cultivar públicamente otros vínculos amorosos privilegiados, sexuales o no. Cosa rara en el siglo de la moral burguesa, las mujeres no fueron olvidadas por Fourier; ellas debían beneficiarse, incluso, de su inventiva moral. Por ahí, llega a imaginar que una madre de familia pueda un día ser apreciada por la «vasta sensibilidad» que le permita amar con igual intensidad a siete hombres a la vez que por el atento cuidado que dedica a sus hijos.

¿Es la pareja Sartre-Beauvoir discípula del «mundo armónico» de Fourier? Ambos participan de la idea de que la fidelidad pueda ser auténtica, si bien no exclusiva. Comparten también la fe ciega en la transparencia. Tanto para Sartre como para Fourier, por el secreto, por «la vida privada» del burgués hipócrita, es por donde se forman los vicios espirituales. Es importante que cada uno asuma sus deseos al descubierto. La sociedad ideal se parecería así a una suerte de casa de cristal, idea que no deja de remitir al inquietante «panóptico» carcelario imaginado por Jeremy Bentham.

Otro punto común es la idea de que es posible emanciparse de los celos. Pasión que, según Fourier, disminuiría sensiblemente en

una sociedad donde todo fuera público, pues habría entonces «garantías reales sobre la divulgación de las infidelidades». ¿Un lapsus de Fourier? La preocupación por obtener «garantías reales» contra la infidelidad suena un poco mezquina en un libertario desmelenado. Los celos son siempre el escollo de todos los grandes renovadores del amor.

Hay un punto sin embargo donde el autor de *La náusea* parece distinguirse netamente de Fourier: el grado de implicación en la relación carnal. Lejos de aspirar a desvincular el sexo del apego, este último buscaba rehabilitar los amores plurales como vía privilegiada hacia las «más altas ilusiones sentimentales». En el mundo de Fourier, «no se debe poseer a nadie sino después de experimentar una pasión real», como escribe en *El nuevo mundo amoroso*. Como utopista intrépido, pretendía reconciliar lo que la herencia cultural occidental había tenido siempre por incompatible: el refinamiento de un Chrétien de Troyes y la lubricidad de una Mesalina. No cabe decir lo mismo de Sartre, que, como un don Juan universitario en general inconsecuente y en ocasiones sádico, multiplicó las aventuras amorosas sin ternura, sin futuro, sin placer a veces, con jóvenes embelesadas y a menudo frágiles. El relato a Beauvoir del lúgubre desvirgamiento de la pequeña Colette Gilbert lo ilustra de manera complaciente.

Sea como fuere, lo cierto es que Sartre y Beauvoir se convirtieron en los años sesenta en emblema de un nuevo y alegre desorden sexual, en los dos guías malditos del «rebaño feroz y cobarde de los hijos de la libertad», en palabras de Curzio Malaparte. Pero el libertinaje de la pareja existencialista está lejos de los *beatniks* y las sexualidades comunitarias. Que el cuerpo exulte al fin, que los *chakras* se abran libremente a las tempestades del deseo no era algo que interesara sobremanera a los dos profesores de filosofía. Sartre

lo confesará en varias ocasiones: frío por temperamento, era todo menos sensual. «Sólo un pequeño placer al final, pero bastante mediocre», tal es la descripción que da de un típico coito sartriano en una entrevista de 1974.

Conformar lo que es a lo que debe ser, tal fue su actitud pública en el amor como en otros terrenos; la seriedad dogmática, más que los juegos del amor y del azar. Evidentemente, había demasiada voluntad de edificar a las masas en la puesta en escena de su amoralismo sexual, para que Sartre y Beauvoir pudieran ser vistos como discípulos de Merteuil y Valmont. Por medio de sus refinadas intrigas sexuales, la perversa marquesa creada por Laclos aspiraba al ejercicio de una soberanía puramente individual. No cultivaba ninguna ilusión ni reivindicación progresista sobre la suerte que la sociedad debía un día reservar a sus hermanas. Contemporánea del logro del derecho al voto por las mujeres, Beauvoir sí ambicionaba contribuir a su emancipación.

El amor, peligro mortal para la mujer

Leyendo *El segundo sexo*, sin embargo, no parece la autora muy optimista respecto a las verdaderas posibilidades de esa revolución. Se presiente incluso que para Beauvoir la diferencia radical entre el hombre y la mujer en la relación amorosa subsiste y subsistirá largo tiempo, un hiato que Beauvoir teoriza con amargo brío al final de este ensayo aparecido en 1947 y que se convertirá en uno de los hitos del feminismo mundial. Entramos en el corazón mismo del pensamiento beauvoiriano del amor, palabra que «no tiene en absoluto el mismo sentido para uno y otro sexo», propone apoyándose en *La gaya ciencia* de Nietzsche.

En esta obra, la mujer es descrita como un ser mutilado, producto de una sociedad patriarcal aún muy coercitiva. Destinada al varón desde la infancia, económicamente dependiente, encerrada en el angosto universo de lo «femenino», la mujer no es un hombre como los demás. Unirse a un sujeto viril es para ella el único medio de acceder a una forma de soberanía. Desde el punto de vista de Beauvoir, si la mujer se abandona al amor lo hace para salvarse.

La dolorosa paradoja es que, si el amor la colmara realmente, si le ofreciera todo lo que ella espera de él —a saber, la fusión total con un amante que dependiera de ella tanto como ella depende de él—, el amor no tendría ya razón de ser para la mujer. Un amante que experimentara un total deseo de entrega no podría ya ofrecerle ese zócalo, esa base, esa seguridad que busca. Un hombre que estuviera enteramente bajo su dominio no podría ya paliar su déficit de ser. Así, el amor es necesariamente trágico para la mujer.

En apoyo de su tesis, Beauvoir desarrolla toda una refinada fenomenología de las diferencias en la forma de mirar el cuerpo amado dormido en una cama, según se sea de uno u otro sexo. El narrador de *En busca del tiempo perdido* se deleita mirando dormir a Albertine, recuerda, por la certeza de que durante el tiempo del sueño ella no pertenece a nadie más, lo que ofrece un respiro provisional a su delirio de posesión exclusiva.[4] Sucede de manera muy distinta en la mujer, escribe Beauvoir, trayendo a colación un texto extraordinario de Violette Leduc titulado, precisamente, *Odio a los que duermen*.

El sueño del hombre es al contrario vivido por ella como un abandono intolerable, casi una traición. «El dios, el amo, no debe abandonarse al descanso de la inmanencia; la mujer contempla con mirada hostil esta trascendencia fulminada; detesta su inercia animal, este cuerpo que ya no existe para ella, sino en sí.» Beauvoir

concluye: «El amante a veces despierta a su querida; es para abrazarla; ella lo despierta simplemente para que no duerma». Tras la escena de comedia, vista mil veces, de la histérica abrumando de reproches al muchacho que se ha dormido demasiado pronto después de los abrazos, la fineza de Beauvoir hace surgir en pocas y conmovedoras páginas toda la historia del largo malentendido entre los sexos.

¿Podemos imaginar un tiempo en que cesa el malentendido, un tiempo venidero en el cual el amor no sea ya para la mujer este intento desesperado de superar su servidumbre aumentándola aún más? Son tal vez concebibles los amores «igualitarios», dice la autora de *El segundo sexo*, citando el caso de las relaciones entre Kyo y su compañera May en *La condición humana* de Malraux, pero haría falta para ello que las mujeres conquisten su independencia social y cultiven objetivos propios. «El día en que sea posible a la mujer amar desde su fuerza, no desde su debilidad, no para huir de sí, sino para encontrarse, no para abandonarse, sino para afirmarse, entonces el amor será para ella como para el hombre fuente de vida y no peligro mortal.» [5] No se puede decir con certeza si Beauvoir, al escribir estas líneas, pensaba que ese día había llegado para ella misma.

Simone *in love*

Se ha ridiculizado mucho el lado romántico del vocabulario amoroso de Beauvoir. Es cierto que contrasta singularmente con la rudeza casi militar de su arreglo con Sartre y la lengua de cuartel que emplea a menudo para revelar a éste la intimidad de sus «amiguitas», sacadas la mayoría de las veces de entre sus alumnas

de último año. «Noche patética», le escribe a propósito de Bianca Lamblin, de dieciséis años, que tras algunos escarceos sáficos pasa a Sartre, quien la desvirga sin convicción. «Apasionada, empalagosa como el *foie gras* y no de la mejor calidad...»

Con los hombres, en cambio, el tono se vuelve cursi. La teórica austera y severa de *El segundo sexo* se transfigura en Sherezade sumisa, párvula prometida de Verona o incluso caricaturesca Lady Chatterley. Su corazón se derrite de ternura cuando mira al pequeño Bost dormir. «Subversiva bestia de mi corazón, mi amor lejano», escribe al escritor Nelson Algren, a quien promete durante un próximo viaje convertirse en la hurí de su hogar. «Me portaré bien, fregaré los platos, barreré, iré yo misma a comprar huevos y pastel de ron, no tocaré tu cabello, tus mejillas, tu hombro sin autorización.» Como una Isolda de los tiempos antiguos, pedirá ser enterrada con el anillo que él le había regalado.

Sin embargo, nunca aceptará abandonar la crisálida sartriana y la gloria parisina para vivir plenamente su amor transatlántico con Algren. En varias ocasiones, su bello americano le propone casarse, para finalmente dejarla, no pudiendo soportar más los límites que ella fijaba en su relación. Cuando tenía diecinueve años, Beauvoir confió a su diario las razones éticas que la movían a rechazar la idea del matrimonio: «El horror de la elección definitiva es que uno compromete no sólo al yo de hoy, sino al de mañana y es por eso por lo que, en el fondo, el matrimonio es inmoral.» Y, sin embargo, cabría pensar que si se negó obstinadamente a vivir con el gran amor carnal de su vida fue también en nombre de una elección igualmente definitiva y restrictiva, la del pacto con Sartre. Como si la unión libre fuera a veces tan limitante como la más solemne promesa ante un juez o —vestida de blanco— ante un sacerdote.

Aunque también podríamos elegir ver en la decisión de Beauvoir, la que la hizo renunciar a Algren, una coherencia absoluta con lo que la joven escribía sobre el tipo de amor que esperaba del futuro. Un amor que «acompañe» su vida, no que la «absorba» por entero. Un amor que le permita seguir siendo ella misma y la deje convertirse en lo que siempre había querido ser: una autora conocida y respetada. No depender de lo que no depende de uno, empezando por la pasión amorosa, tan violenta como fugaz. Una vez más, bajo el aparente descuido de los amores existencialistas, volvemos a encontrar la disciplina feroz de la antigua sabiduría estoica.

Cuando los satélites se rebelan

Son los amantes satelitales quienes nos informan mejor de la violencia intrínseca del «pacto» entre los dos literatos. Ellos son los *Untermenschen* de los amores de Sartre y Beauvoir. Por ejemplo, *Las memorias de una joven perturbada*, de Bianca Lamblin, mordaz requisitoria publicada en 1993 que vino a deslucir la leyenda de la pareja y a abrir los ojos a los inocentes que aún querían creer en el verde paraíso de los amores libertarios. Una reclutadora de colegialas y un perverso: retrato *grosso modo* de las dos glorias de la escena intelectual francesa. Una peligrosa hidra de dos cabezas no tan alejada de los esposos Fourniret, la pareja de criminales que asoló la campiña francesa en los años noventa en busca de vírgenes a las que aterrorizar; impresión compartida en su momento por Claude Lévi-Strauss, quien, al leer *La invitada* en 1943, confesó que Sartre se le antojaba «un ser inmundo y un canalla».

Pero si hay un testimonio doloroso y aún trágico de los daños colaterales ocasionados por el pacto es sin duda el de Nelson Algren.

En 1965, al aparecer en Estados Unidos *La fuerza de las cosas*, tercer volumen de las memorias de Beauvoir, la revista *Harper's* publicó algunos extractos picantes bajo el título «Una cuestión de fidelidad». Junto al desenvuelto relato de su encuentro con Algren, se podían leer esta clase de consideraciones generales:

> Son muchas las parejas que concluyen más o menos el mismo pacto que Sartre y yo: mantener a través de las separaciones una «cierta fidelidad». *Te he sido fiel a mi manera, Cynara.* [6] La empresa tiene sus riesgos. [...] Si los dos aliados no se permiten más que escarceos sexuales, no hay complicación, pero tampoco la libertad que se conceden merece su nombre. Sartre y yo fuimos más ambiciosos; quisimos conocer «amores contingentes». Pero hay una pregunta que habíamos eludido desconsideradamente: ¿cómo se acomodaría el tercero a nuestro arreglo?

El *tercero* en cuestión, Nelson Algren, se sintió muy afectado por la frialdad de esas palabras y la magnitud de la mentira retrospectiva que descubrió entonces. Tomó la decisión de publicar dos terribles textos de respuesta a Beauvoir, en *Harper's* y en otra pequeña revista literaria del Medio Oeste. Cuestionó las cualidades de escritora de su examante, así como la fiabilidad de su relato, mientras le asestaba una pequeña lección de filosofía amorosa en el primer texto, titulado «La cuestión Simone de Beauvoir».

«El mundo de Madame de Beauvoir es una imagen reflejada en un espejo en el que nadie ha vivido jamás. Esto explica por qué todos los personajes de sus novelas, si bien tomados directamente de la vida real, carecen de vida sobre el papel.» Dispuesta a todo para defender su libertad, a excepción de asumir verdaderos riesgos, «Madame de Beauvoir sintió que podía confiar en la infidelidad de Jean-Paul Sartre. ¡Qué estupenda artimaña!», escribe con amarga fineza. Un cuento de hadas al revés. La tramposa cháchara de una literata. Un miserable y canallesco juego de trileros. Tal fue el punto de vista definitivo del hombre que renunció desde ese día a todo

contacto con ella. «Cualquiera que pretenda hacer la experiencia del amor de modo contingente está mal de la cabeza. ¿Cómo podría el amor ser contingente?» La pregunta de un Algren herido sigue abierta. Y los desengaños paralelos de Sartre no aportan la respuesta.

Tribulaciones del filósofo Sartre

También a Sartre le gustaba perder la razón, cualesquiera que hubieran sido sus resoluciones de joven. Él también fue abandonado por mujeres que no aceptaron compartirlo, aunque fuera con una compañera intelectual que —aseguraba a todas— desde hacía tiempo no le inspiraba ya ningún deseo. Dolores Vanetti, por ejemplo, con quién consideró durante un tiempo casarse, sin que Beauvoir llegara a saberlo. Lena Zonina, traductora de su obra al ruso, a quien también propondrá matrimonio para permitirle cruzar el telón del acero y vivir en Europa occidental. Antes de romper, le escribe: «Cuanto más leo las *Memorias* del Castor, más comprendo que nunca me decidiré a cambiar las cosas. Y eso me mata... El Castor y yo hemos construido juntos algo notable, digno de maravilla, pero muy peligroso para las personas que se acercan». ¿Consideró realmente algún día terminar el pacto, casarse, dejar a Beauvoir? No es nada seguro. Siempre volvía a ella, aun al precio de contorsiones y farsas inverosímiles cuyo relato nos sigue dejando estupefactos.

Sartre fue el feo laborioso que esperó su hora para seducirlas a todas, la hora de la gloria filosófica. Cuando ésta llegó, ninguna se le resistió. Estudiantes halagadas que se ligaba sin necesidad de paseos en góndola, aprendices de actriz en busca de las candilejas

de la fama fascinadas por su notoriedad que como dramaturgo electrizaba, traductoras japonesas o brasileñas y otras presas fáciles en congresos. «¡Si al menos fuera yo un gran sensual, pero ni siquiera tengo esa excusa!»: palabras que le atribuye Beauvoir en una de sus novelas. En su relación con las mujeres, hubo una pizca de sadismo, según confesión propia de un hombre tan acomplejado por su físico que decía evitar parar a los transeúntes en la calle para pedirles indicaciones por miedo a turbarlos. Sí: el amor tuvo a veces el sabor de una venganza en alguien que el cineasta John Huston describió, tras recibirlo en su casa irlandesa de Galway a finales de los años cincuenta, como «tan feo como un humano puede serlo».

Fue así como el viejo Sartre, ese hombre que al igual que Beauvoir nunca quiso fundar un hogar, heredó —llegado el crepúsculo de las pasiones y de las aventuras de una noche— la familia más agotadora que existe. Todas sus mujeres de ayer y de anteayer, en su mayoría neuróticas, reclusas y a menudo financieramente dependientes de él, vivían a diez minutos de su domicilio. Ninguna sabía en qué empleaba su tiempo. Arlette Elkaïm, ex que adoptó legalmente como su hija, no sabía que él todavía veía a Wanda, y ésta no sabía que aún se acostaba con Michelle, ninfa locatis de Boris Vian que perdurará en el puesto de amante regular hasta la decadencia física agotadora descrita en *La ceremonia del adiós*. A Michelle tampoco le decía que dormía con frecuencia en casa de Beauvoir, transformada en «madre superiora», en coartada gruñona para excusar retrasos, faltas y ausencias. «Enfermero a domicilio», así es como Sartre se definió melancólicamente ante su joven amigo, el psicoanalista J.-B. Pontalis. «Tiene usted suerte. Los enfermos vienen a verlo y le pagan. En mi caso, soy yo quien hace las rondas y soy yo quien les paga.»

Con dificultad encontraríamos un apóstol tan feroz de la transparencia que haya multiplicado tanto las mentiras, mentirijillas y las puras manipulaciones morales. Pocas mujeres también a las que mintiera más que a aquella que eligió entre todas. ¿Significa esto que el famoso «pacto de verdad» fue un pacto entre tramposos? La imagen de Beauvoir transformada en Juno, en esposa «escudo» de la que se sirven los hombres para protegerse de los furores de sus amantes, invita a la burla. Y de la burla no se privan quienes ven en la emancipación de las mujeres una forma soterrada, si no redoblada, de su servidumbre inalterable. Pero no es posible negar el amor de Sartre, la ternura inmensa, irrefutable, que sintió por su «pequeña esposa morganática», «consistencia misma de mi persona». Años más tarde, escribe aún: «Oh, encanto de mi corazón y de mis ojos, armadura de mi vida, mi conciencia y mi razón». Y al atardecer de la vida, esta frase: «Habré amado con todas mis fuerzas a una persona, sin pasión ni maravilla, pero desde dentro».

El amor o la nada

«Sin pasión ni maravilla, pero desde dentro.» Con esta frase Sartre describe un vínculo que ha durado toda una vida. Es difícil evaluar el éxito o el fracaso de un amor. Quizás imposible. Acaso absurdo. ¿Fue el amor de Sartre y Beauvoir la pecera donde dos pulpos cerebrales se asfixiaron mutuamente o la crisálida que los mantuvo a cubierto de peligros más graves? A su manera poco convencional, sin duda alejada del rutilante éxito del que presumían públicamente, la pareja pudo desarrollar lo que cada uno colocó por encima de la vida misma: las obras del espíritu. Más allá de las alegres bacanales de las que se convirtieron en símbolo detestado o celebrado, es preciso

considerar el trasfondo de oscuridad trágica sobre el que se dibuja la visión sartreana del amor.

Pocos pensadores fueron tan lejos como Sartre en la respuesta a la pregunta de por qué amar y querer ser amado. Únicas en el canon filosófico, las descripciones de la tortura amorosa ofrecidas por el joven Sartre en *El ser y la nada* revelan una sensibilidad extrema, rapaz, aterrorizada. Estamos muy lejos de los inocentes idilios de los sesentayochistas y cerca de los oscuros destellos del conocido verso del Cantar de los Cantares: «Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo, porque el amor es fuerte como la muerte, duros como el infierno los celos».[7] Asunto tenebroso es el amor en Sartre, siempre oscilando entre el sadismo y el masoquismo. Un asunto al cual el vínculo con Beauvoir procura dar una salida.

En el sistema desarrollado por Sartre en *El ser y la nada*, el otro es quien me roba mi ser. Al mantenerme bajo su mirada, al evaluarme, me expropia, me limita. Pero, por eso mismo, el otro es también lo que me define y me hace ser, lo que logra «que haya un ser que es mi ser». En el amor, incluso el más superficialmente sensual, late siempre un proyecto de recuperación de uno mismo. No se trata de un simple deseo de posesión física. Por más que uno diga que busca sólo el goce bruto, «montar mujeres», no cabe llamarse a engaño: «lo que quiere amasar con sus manos y doblegar bajo su puño es la libertad del otro», escribe Sartre. El deseo es siempre guerra entre libertades. Me pone completamente en juego, me compromete en el grado más profundo. No se hace el amor como se bebe un vaso de agua.

Tampoco tiene el amor que ver con la «voluntad de poder». El déspota desprecia el amor y se conforma con el miedo. En el amor, uno quiere aprehender la libertad del otro en tanto tal, un modo de

apropiación más complejo que el simple deseo de dominar a alguien. Un sojuzgamiento por entero podría llegar a ser repulsivo para el amante. Nadie quiere poseer un autómata, un juguete humano, ni figurarse la pasión del amado como el resultado de un determinismo psicológico y menos aún social.

Pero tampoco nadie quedaría satisfecho de un amor que fuera pura y simplemente decisión libre, compromiso voluntario. Un amor que no incluyera una parte de abandono, de derrota consentida. ¿Quién soportaría que le dijeran: «Te amo por fidelidad al juramento que te hice»? A nadie tampoco podría valerle un amante cuyo sentimiento se resumiera en el proyecto de ser amado, de «vivir una historia», de existir en la mirada deslumbrada de otro. O más bien sí, la mayoría se contenta de hecho con esto, pero es precisamente ahí donde reside un pobre simulacro de la idea del amor verdadero, según lo concibe Sartre.

Ya se ve que el sentimiento amoroso es entonces una trampa muy sutil, que supone a la vez la libertad del otro y su alienación. El equilibrio es siempre precario, dado que un exceso de dependencia puede transformar en cualquier momento al ser amado en un títere despreciable, mientras que la sospecha de frialdad lo vuelve, por el contrario, odioso. Escribe Sartre en una página de *El ser y la nada* de una finura digna de Proust:

> Así, el amante pide el juramento y el juramento lo irrita. Quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, ya no sea libre. Quiere a la vez que la libertad del Otro se determine a sí misma a convertirse en amor —y ello no sólo al comienzo de la aventura, sino en cada instante— y, a la vez, que esa libertad sea cautivada por ella misma, que se vuelva sobre sí misma, como en la locura, como en los sueños, para querer su propio cautiverio. [8]

Lo que quiere el amante, en el fondo, es un ser libre que apueste por el determinismo pasional y sea víctima de su propia apuesta.

Así, el amor oscila siempre entre dos vicios posibles, según Sartre. Por un lado, el masoquismo, a través del cual renuncio a mi pesada libertad para hundirme totalmente en la adictiva necesidad de otro. Una actitud a través de la cual puedo volverme «culpable hacia mí mismo, puesto que consiento en mi alienación absoluta; culpable hacia el prójimo, pues le doy ocasión de ser culpable, es decir, de echar a perder radicalmente mi libertad como tal». Por otro lado, el sadismo, que es la actitud de aquel que cultiva el horror de la sacudida amorosa, que considera un estado humillante. El temperamento sádico desea la no reciprocidad de la relación sexual, quiere matar la gracia a la que le permite acceder, para que aparezca la carne en bruto y reducir así al otro a un saco de órganos, un mero instrumento de su goce. El sádico se presenta como «dueño de su tiempo» y disfruta de las situaciones ambiguas y contradictorias para afirmar el control sobre sus desorientadas presas sexuales, una conducta minuciosamente analizada en *El ser y la nada* que recuerda a la adoptada por su autor con muchas de sus conquistas. Y en el gusto sádico por ver al otro negarse a sí mismo se adivina una profunda inquietud ante el hecho de abrirse a él.

Todas las páginas sobre el amor del voluminoso tomo publicado en 1943 por Sartre fueron escritas en el paroxismo de su pasión por Wanda durante la guerra. El futuro pequeño maestro de la filosofía parisina no parecía entonces pedir nada más a la vida que convertirse en el perro pequinés de esta rubia actriz de teatro; se declaró incluso, con toda seriedad, dispuesto a casarse con ella tan sólo para conseguir un permiso militar en París. ¿Era necesario precisar que no fue el «querido Castor» quien se las inspiró? Toda la relación con Beauvoir parece precisamente haberse construido como un baluarte contra esa clase de vértigo. Un dique contra el espanto

que le inspiraban las dolorosas contradicciones de un amor realmente vivido.

La alegría del amor

Una pregunta permanece: la de saber qué tipo de amor inspiró a Sartre sus páginas más bellas, más serenas, más justas sobre la «alegría del amor». ¿Fue su amor «desde dentro» por Beauvoir o sus amores paralelos, «pasionales y maravillosos»? Quizás ambos. Si hay algo que distingue radicalmente al autor de *El ser y la nada* de los detractores filosóficos del amor es el homenaje rendido al estado de beatitud en el que sumerge a las personas. Un estado que él nunca describirá como falaz, aun cuando deba considerarse siempre un estado de excepción.

Asunto turbio el amor en Sartre, pero también asunto radiante. Si el amante puede ser atrapado en la inquietud, en la obsesión de no ser más que un puro instrumento de las satisfacciones narcisistas del otro, también puede encontrar en él la salvación. Imperfecto, mortal, también él puede convertirse en «único» por la gracia que alguien le hace al amarlo. Puede ser protegido de toda devaluación, convertirse en fin en sí mismo, valor absoluto. Ya no un ejemplar entre miles de ejemplares, sino una singularidad excepcional. Ya no un polvo anónimo destinado a volver al polvo, sino un «alma» en el sentido casi religioso del término.

El amor, ¿único infinito al alcance de un mundo vaciado de dioses? André Breton fue el heraldo de esta visión en *El amor loco*, donde exalta la fusión total entre dos amantes como único puente natural y sobrenatural que aún pueda tenderse sobre la vida. El teórico del surrealismo, sin embargo, cantaba en aquel libro al amor

exclusivo, condición *sine qua non* para alcanzar el nirvana que restituye «a todas las cosas los colores perdidos del tiempo de los antiguos soles». Por ahí, ataca al peligroso sofisma que sostiene que el tiempo erosiona necesariamente el amor, y lleva poco a poco a que cada uno deje de ser elegido por el otro y fatalmente se enamore de un tercero para recuperar la ilusión. Aunque los principios de su filosofía conducían a Sartre al amor exclusivo, en su vida abrazó el amor múltiple. Ahora bien, sólo en su correspondencia se teoriza el libertarismo sexual, como si éste no fuera, a su juicio, del todo justificable filosóficamente.

En un arranque místico donde se recoge su confianza plena en el amor dice Sartre:

> ¡Qué bueno soy por tener ojos, cabellos, cejas, y prodigarlos incansablemente, en un desbordamiento de generosidad, a ese deseo infatigable que el otro libremente se hace ser! En vez de sentirnos, como antes de ser amados, inquietos por esa protuberancia injustificada e injustificable que era nuestra existencia, en vez de sentirnos "de más", sentimos ahora que esa existencia es recobrada y querida en sus menores detalles por una libertad absoluta —a la que condiciona al mismo tiempo— y que nosotros mismos queremos con nuestra propia libertad. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentir justificada nuestra existencia. [9]

Si soy amado, ya no soy un elemento que se destaca sobre el fondo del mundo, soy aquel a través del cual otra persona ve el mundo. Si soy amado, soy el mundo mismo. ¿Hace falta decir más? Pocas veces se ha esclarecido así de bien lo que empuja a hombres y mujeres a lanzarse con tanta ferocidad y constancia a un sentimiento que en ocasiones los destruye, a menudo los pierde y algunas veces los salva.

Notas

Introducción

1. El pasaje se encuentra en *Metafísica del amor sexual*, uno de los ensayos complementarios que Schopenhauer añadió a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*. Aquí, como en el capítulo dedicado al pensador alemán, seguimos la traducción de Pilar López de Santa María para Trotta, Madrid, 2022. *(N. del t.)*

2. Badiou, Alain y Nicolás Truong, *Elogio del amor*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2011.

3. Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid, 2007.

Capítulo 1

1. Para todas las citas de Platón en lengua española, se sigue la edición de Biblioteca Clásica Gredos; en concreto, el tomo III de los *Diálogos*, que contiene el *Banquete* y el *Fedro*, los dos diálogos mencionados en el capítulo. Las traducciones son de Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó, respectivamente. *(N. del t.)*

2. Lacan, Jacques, *El seminario 8. La transferencia*, Paidós, Barcelona, 2003.

3. Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2011.

4. Breton, André, *El amor loco*, Alianza Editorial, Madrid, 2018.

5. Poros, en español, equivale a Recurso o Astucia; su madre Metis, esposa de Zeus, personifica la Prudencia, así como Penia, la mendiga, es la Pobreza. *(N. del t.)*

6. Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor*, Biblioteca Edaf, Madrid, 1995.

Capítulo 2

1. Pavese, Cesare, *El oficio de vivir*, Seix Barral, Barcelona, 2022.

2. Para las citas de Lucrecio en español, nos hemos servido de la clásica e insuperada traducción de Eduard Valentí, recuperada por Acantilado en 2012. *(N. del t.)*

3. Acto II, escena 4.

4. Seguimos en este punto la interpretación de Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique*, cap. V, Vrin, París, 1990.

5. Marco Aurelio, *Meditaciones*, Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, 2019.

6. Epicuro, *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 2005.

7. Una idea expresada con brío por el viejo monje Zosima en un pasaje de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, otro experto en «demonios». «Lo más importante es no mentirse a sí mismo. El que se miente a sí mismo y da crédito a su propia mentira ya no reconoce la verdad ni en sí mismo ni a su alrededor. Pierde el respeto por sí mismo y por los demás. Al no respetar a nadie, deja de amar, y para ocuparse y distraerse, a falta de amor, se entrega a las pasiones y a los goces toscos. Llega a la bestialidad en sus vicios, y todo eso proviene de la mentira continua a sí mismo y a los demás.»

8. Hay varias traducciones al español, de donde extraemos los pasajes citados. Optamos por la de El Quinqué Amarillo Publicaciones, México, 2019, de Francisco Estrada y Alejandro González. *(N. del t.)*

Capítulo 3

1. Las citas de este capítulo no provienen sólo de este ensayo, sino de otros muchos repartidos a lo largo del gran libro de Montaigne. En todos los casos, se opta por la exquisita traducción de los *Ensayos* al español de Jordi Bayod para Acantilado (2021), que sigue la edición de 1595 al cuidado de Marie de Gournay. *(N. del t.)*

2. Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, 1982.

3. Chauteaubriand, *Memorias de ultratumba*, Acantilado, Barcelona, 2004.

Capítulo 4

1. Bloom, Allan, *Amor y amistad*, Editorial Andrés Bello, Chile, 1996.

2. Rousseau, Jean-Jacques, *Confesiones*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1979.

3. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (traducción de Mauro Armiño), Alianza Editorial, Madrid, 2012.

4. Rousseau, Jean-Jacques, *Julia o la nueva Eloísa* (traducción de Pilar Ruiz Ortega), Akal, Madrid, 2007.

5. Alusión al célebre aforismo de Pascal: «Todos los males le vienen al hombre de una sola cosa: no saber estarse quieto en una habitación». *(N. del t.)*

6. Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación* (traducción de Ricardo Viñas), Aleph, 2000.

Capítulo 5

1. Alusión al personaje protagonista de *El misántropo*, comedia de Molière, caracterizado por su desprecio del mundo. *(N. del t.)*

2. Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres* (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho), Tecnos, Madrid, 2005.

3. Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático* (traducción de Jose Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2015.

4. Kant, Immanuel, «En torno al tópico»: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica». Traducción de Roberto R. Aramayo en *Teoría y Práctica*, Tecnos, Madrid, 2006.

5. En *Metafísica de las costumbres, op. cit.*

Capítulo 6

1. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2022.

2. El título, en griego antiguo, significa «anejos y omisiones». En él, Schopenhauer reagrupa una cuarentena de tratados dispares. Continuamos utilizando la traducción al español de Pilar López de Santa María para Trotta. *(N. del t.)*

3. Güelfos y gibelinos son dos facciones políticas rivales que se enfrentaron en Italia en los siglos XII y XIII. *(N. del t.)*

4. Proust, Marcel, *La prisionera*, RBA, Barcelona, 2013.

5. Rancière, Jacques, *Política de la literatura*, Libros del Zorzal, Argentina, 2008.

Capítulo 7

1. Kierkegaard, Søren, *Cartas del noviazgo* (traducción de Carlos Correas), Editorial Leviatán, Argentina, 2005.
2. Ibídem.
3. Kierkegaard, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* (traducción de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González), Trotta, Madrid, 2006.
4. Ya en *O lo uno o lo otro*: «El amor conyugal libra su combate en el tiempo, obtiene su victoria en el tiempo, logra su bendición en el tiempo».
5. Kierkegaard, Søren, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos* (traducción de Demetrio G. Rivero), Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007.
6. Kierkegaard, Søren, *Construcción de lo estético* (traducción al español de Joaquín Chamorro), Akal, Madrid, 2006.
7. Las palabras en cursiva son una cita bíblica: Proverbios 4, 23. *(N. del t.)*

Capítulo 8

1. Todos los títulos de Nietzsche citados en este capítulo se pueden encontrar en las obras completas traducidas al español por la editorial Tecnos. En concreto, y en orden de aparición en el texto: *El caso Wagner* (Joan B. Llinares), *Humano, demasiado humano* (Marco Parmegianni), *Ecce Homo* (Manuel Barrios Casares), *Aurora* (Jaime Aspiunza), *Genealogía de la moral* (Jaime Aspiunza), *La gaya ciencia* (Juan Luis Vermal), *Así habló Zaratustra* (Alejandro Martín Navarro), *Crepúsculo de los ídolos* (Joan B. Llinares). *(N. del t.)*
2. Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte* (traducción de Fernando Savater), Taurus, Barcelona, 1972.
3. Andreas-Salomé, Lou, *Mirada retrospectiva: compendio de algunos recuerdos de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 2018.

Capítulo 9

1. Arendt, Hannah, *Diario filosófico 1950-1973* (traducción de Raúl Gabás), Herder, Barcelona, 2018.

2. Arendt, Hannah y Heidegger, Martin, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* (traducción de Adan Kovacsics), Herder, Barcelona, 2000.

3. Heidegger, Martin, *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride,1915-1970* (traducción de Sebastián Sfriso), Manantial, Argentina, 2008.

4. Alusión a una obra de August Strindberg, *Sonata fantasma*, cuyo tema principal es las falsas apariencias. Bergman la adaptó para la pantalla. *(N. del t.)*

Capítulo 10

1. Café parisino muy conocido por haber sido lugar de encuentro de intelectuales en la segunda mitad del siglo XX. *(N. del t.)*

2. Sobrenombre que aludía a su laboriosidad y al parecido entre el apellido Beauvoir y la forma inglesa de la palabra, *beaver. (N. del t.)*

3. De Beauvoir, Simone, *Memorias de una joven formal* (traducción de Silvina Bullrich), Edhasa, Barcelona, 2018.

4. Añade Beauvoir: «El que Albertine sea un Alberto no altera en nada la cuestión; la actitud de Proust es aquí, en todo caso, la actitud viril».

5. De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo* (traducción de Alicia Martorell), Cátedra, Madrid, 2017.

6. Línea de diálogo de *Su único pecado*, película de 1932 de King Vidor, que Beauvoir y Sartre vieron juntos. *(N. del t.)*

7. Citamos el versículo 8:6 de la traducción de fray Luis de León. *(N. del t.)*

8. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada* (traducción de Juan Valmar), Losada, Argentina, 1976.

9. Ibídem.

Los filósofos y el amor
Aude Lancelin y Marie Lemonnier

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan continuar desempeñando su labor. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47
Queda expresamente prohibida la utilización o reproducción de este libro o de cualquiera de sus partes con el propósito de entrenar o alimentar sistemas o tecnologías de inteligencia artificial.

Las traducciones de las obras que en este libro se mencionan han sido utilizadas con el permiso de las editoriales Acantilado, Sígueme, Herder y RBA, a las que agradecemos su colaboración. En el resto de los casos, se ha contactado con los responsables de derechos de autor y no se ha obtenido respuesta.

© Aude Lancelin y Marie Lemonnier, 2008
© Éditions Plon, 2008
© de la traducción, Juan Claudio de Ramón, 2025

© Centro de Libros PAPF, SLU., 2025
Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAPF, SLU.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): febrero de 2025

ISBN: 978-84-234-3860-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!